# مدخل

# إلى

# الفلسفة العامة

الدكتور

إبراهيم إبراهيم ياسين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفه

كلية الآداب - جامعة المنصورة

# الفلسفة ما هى ؟

## ما الفلسفة ؟

كان تعريف الفلسفة اللغوي المباشر «محبة الحكمة» وعرف الفلاسفة أنفسهم بأنهم هؤلاء المحبون للحكمة، ولكننا نري أن هذا التعريف اللغوي تعريف غامض ولا يفي بمتطلبات البحث الفلسفي.

وترجع صعوبة التعريف بالفلسفة إلى أنها أي الفلسفة يختلف معناها باختلاف المذاهب الفلسفية المتباينة. فالمذهب المثالي يقدم تعريفا للفلسفة مغاير للمذهب التجريبي ويختلف تعريف الفلاسفة الهيجليون عن تعريف المدرسة الوضعية.

وأما العامل الثاني الذي يجعل تعريف الفلسفة أمراً عسيراً فهو إختلاف الفلاسفة حول معني اللفظ بإختلاف العصور .

فقد كانت مهمة الفلسفة في البداية متمثلة في إمكانية الوصول إلي معرفة يقينية، أو هي كانت بحثا عن المتعة العقلية بغض النظر عن أي جانب عملي. وفي فترة أخري كانت الفلسفة هي المبررة لحياتنا كما يقول شيشرون مخاطبا الفلسفة «أيتها الفلسفة أنت المدبرة لحياتنا - أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة - ماذا تكون وماذا تكون حياة الانسان لولاك»[1].

ونحن نستخدم الكلمة ونوظفها بطرق مختلفة، فقد نعني بالكلمة إتجاه نحو أنشطة معينة - كأن يقول شخص لآخر أنا لا أوافق علي فلسفتك في القيام

(١) المدخل الي الفلسفة ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفي، ص ١٠ من الطبعة الثالثة - ونقله د. إمام عبد الفتاح في كتابه، مدخل إلي الفلسفة، الطبعة السادسة ١٩٩٣م، ص ٣٢.

بالأعمال – ونحن نتفلسف عندما نكون رأيا عاما يدور حول مشكله معينه بعيدا عن الجانب العملي أو المشكله المباشرة.

والفلسفة تؤثر في حياة الناس بشكل مباشر، حتي أولئك الذين لم يسمعوا عنها، إننا عندما نتكلم عن معني ممارسة حريتنا فاننا نتفلسف ولا شك فإذا ما تساءل انسان عن ماهية الدستور، فهو إذن يبحث عن مبادئ العدالة وحقوق الانسان، وهو في هذه الحالة في قلب الفلسفة.

إن الناس الذين ينغمسون في التفلسف لهم أهداف عديدة ومتباينة، فالبعض كانوا اعماء دينيين مثل القديس أوغسطين مثلا، وبعضهم حاول تفسير وشرح آراء دينية معينة، والبعض كانوا علماء مثل «رينيه ديكارت» الذي حاول تفسير معاني وأهمية إكتشاف النظريات العلمية المختلفة. وآخرون مثل «جون لوك» Jhon locke وكارل ماركس K. Marx فقد مارسوا التفلسف ليحدثوا تغييرا معينا في التنظيم السياسي للمجتمع.

المشروع الفلسفي: إنه بغض النظر عن المفاهيم المختلفة حول الدور الذي يلعبه الفيلسوف فقد نعتقد أن أنشطته هي من إهتمامتنا المباشرة. إن الفيلسوف ينشغل بالمشاكل التي تكون ذات أهمية لنا جميعا إما بشكل مباشر أو غير مباشر. ويحاول دائما أن يقدم صورة متكاملة ومتماسكه عن كل ما نعرفه عن العالم.

وهذا النوع من الفهم يقدم لنا نظرة شاملة أو إطاراً عاما يمكن للرجل العادي أن يضع فيه تصوره المحدود للعالم.

ولقد لاحظنا أن الفلسفة الغربية الحديثة جاءت ثورة علي اللمفاهيم الفلسفية الخاصة بالمدرسة الوسيطة التي قالت بالاتجاه التعددي أو وجود درجات مختلفة للوجود وأخذت بالاتجاه الشخصاني الذي يكرث الإهتمام بالقيم الشخصية للفرد.

جاءت الفلسفة الأوروبية الحديثة نقلة كبيرة من مجال الإتجاه التأملي والتجريدي القديم والشخصاني الوسيط إلي مجال الإتجاه الميكانيكي جاءت الفلسفة الحديثة بالتفسير الميكانيكي للوجود، وقامت بنبذ المنطق الصوري العقيم، وقدمت منطقا رياضيا جديدا. ولاحظنا أن الفيلسوف الفرنسي الشهير «ديكات»[1] كان قد أخذ بالتفسير الميكانيكي للوجود، وهو يقول بوجود درجتين من الوجود هما العقل والمادة. إلا أنه يري أن الحقيقة غير العقلية تختزل في مفاهيم ميكانيكية مثل الوضع والحركة، والدفع. أضف إلي هذا أن ديكارت يأخذ بالمذهب الاسمي، وهو يرفض الإدراك الحدسي، ويري أن الادراك هو الادراك الحسي للجزئيات - وهو يري أن تطبق علي كافة مجالات المعرفة طرائق العلوم الرياضية في دراستها للطبيعة.

وقد أخذ عدد من المفكرين الذين يسمون «بالعقليين» بنظرية الافكار الفطرية، وأهمهم اسبينوزا، وليبنتز، وفولف، وقامت مجموعة أخري هي مجموعة الفلاسفة التجريبيين الانجليز بالتوسع في تطبيق المذهب الميكانيكي ليشمل العقل نفسه، ويقولون بالاتجاه الذاتي والاتجاه الاسمي المتطرق الذي يري بانه لا وجود للكليات وإنما كل شيئ في العقل مجرد أسماء أصطلح عليها، وقد وجد هذا الاتجاه عند بيكون، وجون لوك، وديفيد هيوم.

(١) بوستسكي، الفلسفة الأوروبية المعاصرة، ترجمة د. عزت قرني سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد ١٦٥، ص ٢٣.

فيري (هيوم) أن النفس ما هي إلا حزمة من الصور اتي نسميها (أفكارا)، وهذه الأفكار هي وحدها التي يمكن أن تعرف معرفة مباشرة، أما القوانين العامة فهي ليست الا نتاجا للقدرة علي الارتباط التي تظهر بفضل العادة - وهكذا يري هيوم ان وجود عالم حقيقي لا يقوم الا في الاعتقاد.

وبظهور الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانت) ١٧٢٤-١٨٠٤م) الذي أخذ علي نفسه إنقاذ العقل والعلم والأخلاق والدين دون أن يتنكر لأي من المبادئ الأساسية للفكر الأوربي الحديث - فقد قرر أن العالم التجريبي هو نتاج تركيب قامت به الذات الترتسندنالية Transcendental (المتعالية). وهكذا فإن قوانين المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية تحكم العالم التجربي، لأن العقل يدخلها (أقصي الذات الترنستدنتاليه) في ذلك في نفس الوقت الذي لا يخضع فيه العقل لهذه القوانين - لأن العقل لا يأتي من العالم الحسي وإنما هو مشرع له وهو منبع القوانين التي تحكمه.

وهكذا تتركب الفلسفة الكانتيه من الاتجاه الميكانيكي والاتجاه الذاتي اللذان شكلا الفلسفة الغربية الحديثة

# أهمية الفلسفة

## مقدمة :

هناك العديد من النظريات التى شاعت حول الفلسفة من حيث معناها والفـائدة التى ترجى منهـا . ولقـد كـان معظـم الذيـن يتعرضـون لهـذا الميـدان يعتقـدون أن الفلسفة هى بحث فيما ينبغى أن يكون فى حين أن العلم يدرس ما هو كائن بالفعل. وقالوا عنها أنها البحث فى العلل الأولى أو العلل البعيدة للظواهر ، وهم بهذا كـان يفهمونها على أنها بحث فيما هو غامض ومجهـول ، وأحيانـا كـانوا يشـيرون إلـى أنها العلم بالعلة الأولى وعلة العلل التى هى الله على الحقيقة .

كذلك يعتقد البعض أنها دراسة معيارية تهتم بما ينبغى أن يكون عليه التفكـير السليم مثلا كما هو الحال فى علم "المنطق" .

كما أنها قد تهتم بالقيم المثاليـة كـالحق والخـير والجمـال ، وهـى تضـع لذلـك تصورا مثاليا ذهنيا . شاع هذا عن الفلسفة كما شاع عنها أيضا أنها بحث عقيـم لا طائل تحته ، وأن الفلاسفة هـم هـؤلاء القـوم الـذى أعطـوا أنفسـهم صيغـة خاصـة وحبسوا أنفسهم فى أبراجهم العاجية يحلقون فـى أجـواء عاليـة ويصـدرون أحكـام خاوية المضمون غير مرتبطة بالواقع .

وشاع أيضا أن الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم ، وأصحاب هذا الرأى ينظـرون إلى الفلسفة على أنها وعاء كبير كان يحوى العلوم فى داخله ثم انشـقت عنـه هـذه العلوم وخرجت منه وبقى الوعاء خاويا .

وقال البعض أن الفلسفة محبة الحكمة وأن الفيلسوف هو ذلك الرجـل المحـب للحكمة وليس الحكيم .

ثم أن هناك الكثير من الآراء الشائعة الآن حول عدم جدوى الفلسفة ، بل يميل البعض إلى القول بأن الفلسفة "لغو" وأن المشتغلين بها هو قوم لا عمل لهم إلا الكلام .

والواقع أن مثل هذه النظرة تدل على ضيق فى الأفق وتدنى مستوى الثقافة والانحباس فى قوالب محددة يبدو الفرد من خلالها وكأنه قد شاد لنفسه قوقعه خاصة لا يريد لأحد أن يقترب من قشرتها . ومهمة الفلسفة ليست فيما نعتقد بالأمر الهين ولا هى مما يمكن الاستغناء عنه ، فقد كان من نتيجة عدم الأخذ بالاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة أن النظرة إلى الكون أصبحت نظرة جزئية ضيقة الأفق ، وأصبحت القيم وقد فقدت أسمى ما يمكن أن يرقى بمجتمع من المجتمعات .

فإذا كان العلم التجريبى ، هو الذى ينهض بالمستويات التقنية والتكنولوجيه فإن الفلسفة والفلسفة وحدها هى التى تعمل على صياغة الإطار النظرى والأخلاقى لمثل هذه العلوم التجريبية ، كذلك فإن الحصول على معانى عامة ومعيارية للقيم والأخلاق أمر يستمد من الفلسفة .

ان الفلسفة لا تقف عند حد التفكير بل نراها وقد تعدت حدود التفكير المثالى إلى معايشة المجتمع تنفعل به وتتفاعل معه .

إن التفلسف كما نراه موقف من الحياة ، ان الفلسفة المثالية والتأملية لم تفصل الإنسان عن عالمه كما يعتقد البعض ، لقد أثبتت هذه الفلسفات وجود جدل دائم وتفاعل مستمر بين الإنسان وحياته المعاشة .

لقد ساهمت الفلسفة فى تعميق الحياة ، فالإنسان مهما كانت ثقافته ضئيلة لا يكتفى بالوقوف عند هذا الحد إذ أنه يهدف بطبيعة تكوينه إلى إنشاء مجموعة من المبادئ العامة والصالحة لتقويم حياته كلها ، إنه يريد أن تكون له زاويته التى

ينظر منها إلى الكون والحياة ومن خلالها يبحث عن الأسس والمقومات التى تدعم حياته ، فلا غرابة إذن أن نصف الحكيم أو المتفلسف باعتباره الشخص الذى يحسن معالجة أمور حياته اليومية ، ومهما كان الأمر فإن الحكمة العملية التى يلجأ إليها الإنسان هنا جاءت نتيجة لحكمة نظرية تبنى على التأويل والتفسير ، والبحث النظرى .

وإذا ، فصفة الكلية والمعيارية التى تتصف بها أحكام الفلسفة كثيرا ما تجتذب هجوم أعداء الفلسفة الذين يتهمون الفلاسفة بالبعد عن الواقع وبأنهم قوم حالمون يعيشون فى عالمهم الخاص ، فإن هذا النظرة الشمولية الكلية وهذا التقييم ليس إلا نتيجة مؤسسة على البحث الجزئى .

إن عنصر التعميم الذى يعيبه العلماء على الفلاسفة هو نفسه العنصر الذى يستخدمه العالم فى الانتقال بأحكامه من الجزئية إلى الكلية إذ أنه من المستحيل أن يكون قولنا أن كل المعادن تتمدد بالحرارة هو نتيجة لفحصنا كل المعادن بل هو تعميم من نتاج الخيال الفلسفى . وهو خيال علمى بالدرجة الأولى أدى خدمات جليلة للعلم إذ يستحيل على العالم أن يحصى كل جزئيات المادة التى هو بصدد بحثها كما يستحيل عليه أن يطبق قوانينه التى يتوصل إليها على كل ما يوجد تحت نظره وما لم يره وما سوف يوجد بعد ذلك من أجزاء موضوع بحثه ، ويأتى التعميم أو النظرة الكلية كحل مثالى لهذه المشكلة .

ولسنا فى حاجة للدفاع عن الفلسفة عندما يتعلق الأمر بشئون الحياة اليومية ، ذلك أننا لو بحثنا كيفية التعامل مع الواقع لوجدنا للفلسفة دورا هاما فى كل شأن من شئون الحياة فلا يمكن أن نتصور أن مهندسا يعد تصميما لمستشفى أو جامعة مثلا دون أن يعى الفلسفة التى تحكم فكر أصحاب هذا المشروع ، أو الفلسفة وراء البناء إذ لا يصح مثلا أن يكون المبنى المعد للمستشفى هو نفس المبنى

المعد لكلية من الكليات الجامعية . كذلك تبنى الجيوش خططها على أساس الفلسفة التى يؤمن بها المجتمع تجاه جيرانه ، وتجاه القوميات التى يحتك بها أو يتعامل معها . إن عقيدة الشعب هى التى تحكم توجيه قواته العسكرية إلى ناحية معينة من حدود الدولة ، وتبنى هذه الفلسفة أحيانا على أساس من الدين والعقيدة ، والإحساس بالتهديد أو الخطر ، فإذا ما أهمل المخطط العسكرى فلسفة القومية التى ينتمى إليها فإنه يفشل فى تحسس مناطق الخر كما يفشل فى توجيه قواته الاتجاه السليم ، وفى المجال السياسى تبنى خطط المفاوضات وتبادل البعثات الدبلوماسية على أساس من عقيدة الشعوب وفلسفاتها .

وفى المجال الروحى قامت بعض الفلسفات على أساس الاعتقاد الدينى وبدا ذلك فى مجال الفلسفة الروحية وخصوصا فى التصوف . وشكلت هذه الفلسفات عقائد مجتمعات وشعوب وأمم .

بل لعل الإتجاه السائد فى الهند وفى دول شرق آسيا هو ذلك الاتجاه الفلسفى الروحى المعتمد على أساس العقائد الفلسفية التى تعد فى مستوى الدين من ناحية الاعتقاد .

ان فلسفات معينة قد شكلت وجدان شعوب بأكملها بل ولم تقف عن حد العقيدة النظرية إنما تجاوزت هذا إلى مجال التطبيق كما نجده فى الفلسفة الماركسية والفلسفة البرجماتية .

ومن ناحية أخرى ، فعندما يفتقر الإنسان لفلسفة خاصة فإنه يفتقر للمبدأ الواجب الاحترام ، كما يفتقربالتالى إلى العقيدة الملزمة ، وهو ما قد يؤدى إلى انهيار القيم الروحية والمادية ، والخواء الفكرى والروحى .

وإذا كانت الدهشة هى العامل الذى يميز موقف الفيلسوف من الحياة ، فإن الأمر الذى يجب أن يستقر فى أذهاننا أن الفيلسوف لا يتوقف عند حد الدهشة إنما

هو يغوص إلى أعماق المشكلات يحللها ويركبها ثم يخرج بنتائج هى فى الواقع أعمق ما يمكن الوصول إليه عند محاولة معالجة المشكلات .

فالدهشة هى التى تدفع الفنان إلى الإبداع ، وهى التى تدفع العالم إلى الملاحظة العلمية للظواهر ، وهى التى تسوق إلى التأمل والتعمق فى التفكير .

فلاشك اذن أن مجتمعا كالمجتمع المصرى فى حاجة إلى دور تلعبه الفلسفة فى مجال القيم الأخلاقية السامية ، وتأكيد الشخصية الإسلامية والإعتزاز بالقومية العربية ، واحترام التراث ، والأخذ بالتجديد والمعاصرة وتعميق الفكر ، والبعد عن السطحية والتغريب المسف وفى نفس الوقت إعلاء الشريعة الإسلامية لتقف فى مواجهة التيارات المغرضة .

**المؤلف**

# فى
# مواجهة الفلسفات
# العبثية

# فى مواجهة التيارات العبثية

## تقديم

عندما نتحدث عن ضرورة قيام الفلسفة الإسلامية فى مواجهة الفلسفات الغربية فاننا لا نقصد الابتعاد عن المنهج القرآنى والذى لاشك أنه أصلح المناهج التى يمكن أن تقدم مجتمعا صالحا وقويا .

إلا أن الفلسفة بما تحمله من قدرة على مخاطبة العقل والتعامل مع الموضوعات المختلفة بأفق مفتوح فيما يعتقد البعض قد سهلت لكثير من شعوب العالم استمراء فعل اللذة Hedonism الذى يعد غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خبرتها ، وفى طليعة الذين أيدوا هذا المذهب الابيقوريون ، وأتباع مذهب المنفعة العامة – كذلك وجدنا الفلسفة الوجودية عند سارتر قد جعلت الحرية فعلا من أفعال "الأنا" والأنا عنده قد تضخمت إلى الحد الذى حجب الآخر وجعل منه عقبة وجحيم ، وعلى الأسس العملية البرجماتية وجدنا الإنسان يسعى فى أثر المنفعة سواء كانت منفعة شخصية أو عامة إلا أنها منفعة مادية بحتة تخلو من كل روح أو قيمة روحية .

إن الفكر الروحى فى العالم يواجه أزمة ظالمة ذلك أن اتجاه الشعوب إلى الجوانب المادية وطغيان النزعات الإلحادية والشكية والتحررية قد أصاب الإتجاهات الروحية فى مقتل .

مثل هذه الإتجاهات العبثية ليست بعيدة عنا ولسنا فى مأمن منها ، إن حركة النقل والترجمة قد أسهمت بنقل الكثير من الاتجاهات العبثية إلى مصر والعالم الإسلامى .

إننا نخضع فى مصر لبرامج تلفزيونية ملوثة تستلهم فكرا غربيا بغيضا من أهم خواصه الاعتماد على الإبهار فى نشر القيم الفاسدة .

الغزو الفكرى لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه إلى الكتب المدرسية والبرامج الثقافية ، والبعثات التعليمية ، والكتب الجامعية ، والمقالات الصحفية ؛ ويرجع ذلك إلى انبهار المفكرين بالتراث الغربى مما جعل العبض يغترب عن مجتمعه . إن القيم المادية التى ملأت رؤوس المفكرين ، وكذلك ملأت رؤوس قرائهم قد جذبتهم بعيدا عن منابع الفكر الروحى الإسلامى .

إن سلوك شبابنا قد لوثه إغراقهم فى الإعجاب بالأفكار الغازية التى تلجأ إلى استهواء الشباب من الجنسين واستمالتهم عن طريق دفعهم إلى الممارسات اللاأخلاقية تحت وهم أن هذه الممارسات هى من الأمور التى تدخل فى نطاق الحرية الشخصية ، كما أنها تدل على مدى تحضر المجتمعات أو ليست هذه الممارسات من نتاج المجتمع الغربى المتقدم تكنولوجيا وحضاريا .

إن غياب العقل المسلم أمر أصبح من الوضوح بحيث لم يعد هناك مجال للتردد فى اعتقادنا أن مثل هذه الاتجاهات المادية والعبثية هى المسيطرة الآن وهى التى تحرك قطاعا عظيما من الشباب .

إن مثالا واحدا على سيادة القيم المادية يبين إلى أى مدى يكون تأثير هذا الاتجاه غالبا – إن العروس المسلمة كانت تتزوج على عصر رسول الله (ص) بآية من القرآن الكريم أو بأدنى الأشياء من حيث القيمة المادية ، وكان هذا يعنى إلى أى مدى يكون تأثير الفكر الروحى الإسلامى قويا – وأما الآن فلابد من المهور ذات القيمة المادية العالية وكذلك ما يعرف "بالشبكة الذهبية" الغالية الثمن .

ترى هل يمكن اقناع أى بيت الآن بقبول شيئ عديم القيمة المادية بدلا من الشبكة الذهبية ، هل تقبل عروس مثلا أساور حديدية أو من الألومنيوم بدلا من الذهب – أغلب الظن أن هذا أمر يثير الضحك لأن المجتمع أدمن القيمة المادية للذهب ولم يبق بإخلاص على القيم الروحية .

إنك تسمع الأفراد يرددون الكثير من الكلمات التى ترجعها فى أصلها إلى قيم إسلامية روحية ، فقد يقول المسلم "توكلت على الله" وهو لم يعد للتوكل عدته ولا يعرف معناه ، ولا يمارسه عن إيمان ، وقد يقول "الصبر مفتاح الفرج" وهو نافذ الصبر وفاقد الإيمان . وهو يردد بعض آيات القرآن أحيانا دون أن يعى لها معنى أو يقوم بما يجب عليه إذا تدبر معنى الآية .

إن الأمر قد وصل إلى حد الاعتقاد الأصيل الكامن فى نفوس البعض أن العظة لا تعنيه وإنما تعنى الآخرين ، اننا ندرك أن الموت نهاية كل كائن حى ، ومع ذلك فإننا عندما نستمع إلى قوله تعالى "كل نفس ذائقة الموت" نعتقد أن القول موجه للآخر وليس للأنا ، فنواصل حياة الطغيان ، والانغماس فى الشهوات ، والتعلق بأمور الحياة الدنيا دون شعور بقرب النهاية وكأن الموت لا يخصنا !!

وكأننا نضحك من أنفسنا ، لذلك نحن نسمع القرآن والحديث والتفسير دون وعى أو تدبر وكأن الأمر يخص الآخر الذى هو بعيد عنا.

ولما كان الأمر على هذا النحو كان لابد من قيام المفكرين والفلاسفة الذين ينتمون إلى الاتجاهات الإسلامية بصياغة منهج يقف على قدم المساواة مع الفلسفات الواردة علينا وتكون له قوة المقاومة دون انتقاص من شأن الدعوة أو تقليل من ضرورة العودة إلى منابع التشريع الإسلامى الحنيف .

ولما كنا لا نعثر على دوافع للفعل الأخلاقى فيما يكمن فى الطبيعة وفيما يتعلق بالحواس ، فإن أخلاق "تكميل الذات" يجب أن تمكن الأخلاق من أن تنشأ فى أحضان التفانى الروحى الباطنى الموجودة فى "الإنسان" ومع ذلك فإن هذه الأخلاق يجب أن تستمد من الفعل بما هو فعل دون افتراض سابق لصفة أخلاقية فى "الموجود" أيا كان نوعها . هنالك فقط يصل الفكر إلى مذهب كامل فى الأخلاق دون أن يرتكب أى نوع من أنواع السلوك الساذج أو الماكر .

ولقد حاولت شعوبا كثيرة وبذلك مجهودات ضخمة لحل هذه المشكلة دون جدوى .

ففى فلسفة "لاو" ، "والبراهمة" ، والبوذية والرواقيه ، واسبينوزا ، وأشيلر ماخر ، وهيجل اختزلت الأخلاق إلى لا شيئ تقريبا ، وكذلك يبدو الأمر عند الصوفية القائلين بالواحدية .

إن كل نظرة فى الحياة والعالم ترضى الفكر هى تصوف ، وينبغى عليها أن تعطى وجود الإنسان معنى يمنحه من القناعة بأن يكون جزءا من الوجود لكى

يحمله على أن ينتسب إليه بروحه وبدنه عن وعى . ونحن نتفق مع "ألبرت اشفيتسر" (١) أن أخلاق تكميل الذات على صلة وثيقة بالتصوف ، وتعقل أخلاق تكميل الذات معناه مجرد البحث بتأسيس الأخلاق على التصوف ، والتصوف لا يعدم نظرة ثمينة فى العالم والحياة إلا بالقدر الذى يكون أخلاقيا .

وللحكم على قيمة التصوف من الناحية الأخلاقية ينبغى للمرء ألا يحسب حسابا لما هو متضمن فى داخله عن طريق الأخلاق ، لا لما يفعله أو يقوله عن الأخلاق ، فإذا تبدى أن المضمون الأخلاقى فى التصوف المسيحى ضئيلا ضآلة مفزعة كما يعبر "أشفتسر" عن ذلك فإن هذا المضمون الأخلاقى عظيم فى الفكر الصوفى الإسلامى ، من هنا لابد للأخلاق التى ترضى الفكر من أن تولد من التصوف ، وكل فلسفة عميقة ، وكل دين عميق "هما فى النهاية" كفاح من أجل التصوف الأخلاقى والأخلاق الصوفية .

إن الحصول على نظرية أخلاقية متسقة يمكن أن يستمد من التصوف المتصل بمنابعه الأصيلة فى الكتاب والسنة دون ميل إلى البدع والانحرافات التى تسود مجتمع العامة الذين يلصقون أنفسهم بالتصوف وهو منهم براء . لقد آن الأوان أن نبنى نسقا أخلاقيا متناغما وراسخا مرتبط بفلسفة تضع الإنسان فى علاقة باطنة مع "الوجود" ومنها تنشأ بالضرورة الطبيعية أخلاق فعالة .

---

(١) ألبرت اشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ، طبع دار الأندلس ، بيروت ١٩٨٣ : ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .

إن كفاح الفكر يجب أن يوجه تجاه التصوف الأخلاقى ، كما يجب أن نرتفع إلى روحانية أخلاقية ، وإلى أخلاق تضمن كل روحانية ، هنالك فقط نصبح مؤهلين حقا وبعمق للحياة" [١] – وهذا هو رأينا الذى نسعى إلى تحقيقه فى معظم ما نكتب وفى هذا الكتاب بصفة خاصة .

إننا قد نعثر فى التصوف الفلسفى على الكثير من الأفكار الميتافيزيقية المجردة ، إلا أن هذا يجب ألا يصرفنا عن هدفنا ، والتصوف المجرد قد يكون موتا للأخلاق ، لأن الأخلاق علاقة حية بالأخلاق المعاشة والسائدة ، لهذا فلا مانع أن نتجه إلى التصوف الذى يعايش الحياة ، ويرتبط بتنمية أخلاق روحية ، ويبتعد عن التجريد والتعالى عن الوجود الطبيعى ، والبحث فى المجردات .

ورغم هذا فإننا نرى فى التصوف الذى يتحدث عن نظريات ميتافيزيقية إثارة للفكر ، وإيقاظ للعقل ، ودفع إلى العمل الفكرى الذى يتمخض فى كثير من الأحيان عن أجوبة لأسئلة بقيت مستعصية على الحل ، ومثل هذا الاتجاه يشبع الكثير من فضول النفس البشرية .

**دكتور/ إبراهيم إبراهيم ياسين**

----------

(١) فلسفة الحضارة ، ص ٣٧١ .

## (ب) بين الفلسفات الغربية والفلسفة والتصوف الإسلاميين فى التطبيق

إن الباحث المهتم بإقرار منهج فلسفى أخلاقى صالح للتطبيق فى مجتمع إسلامى لا يسعه إلا أن يحاول تلمس مثل هذا المنهج فى الفلسفات المختلفة بهدف الوصول إلى أدق المناهج القابلة للتطبيق فى مجتمعنا الإسلامى .

ولأن قيل أن الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى بعيدين عن روح الإسلام فإن هذا القول عار عن الصحة . إذ لو تلمسنا الأصول الفلسفية الإسلامية المتأثرة بلاشك بالأصول اليونانية من الأرسطية إلى الأفلاطونية فالأفلوطونية المحدثة لوجدنا أن المنهج الإسلامى قد اصطبغ بلاشك بصيغة دينية تستمد معظم أصولها من مسائل قرآنية ، كما تعتمد فى كثير من جوانبها على الحديث والسنة . وسوف نتبين هذا خلال دراستنا .

فإذا ما اتجهنا بالبحث صوب المناهج العربية كان لزاما علينا أن نبين أن عقولنا التى خضعت لمناهج دراسية تستمد أصولها من مصادر أجنبية فى الغالب – قد تأثرت بهذه المناهج ، وهى تتصرف طبقا لما يسيطر عليها من منطقة اللاوعى أو ما يسمى بلغة علم النفس المعاصر "لا شعوريا" .

يضاف إلى ذلك أننا نتلقى العلم فى الغالب على يد أساتذة سبق لهم أن بعثوا إلى الخارج ونهلوا من المنابع الثقافية الغربية ، أو هم على أقل تقدير قد تلقوا دراساتهم من مصادر غربية سواء عن طريق الكتب المتداولة أو مراكز البحوث .

من هنا قد يميل البعض إلى تفضيل فلسفات غربية استمدت أصولها من اتجاهات مادية فى الغالب .

فالمادية الجدلية ، والماركسية ، والبرجماتية الأمريكية والفلسفة الوجودية هى فلسفات استندت إلى مبادئ تبتعد كثيرا عن روح الإسلام .

ولنأخذ مثلا ما انتهت إليه فلسفة هيجل من الناحية الدينية ، الأمر المؤكد أن هيجل لم يدخل الإسلام فى حسابه كمرحلة مستقلة فى تطور الدين ، فى حين قد ذكر كل الديانات تقريبا ، فقد ذكر الفتشية فى أفريقيا ، والتاوية فى الصين ، والبوذيه والبراهمية فى الهند ، والزرادشتيه والمانوية فى فارس ، والاغريقية ، والرومانية ، والمسيحية ، ولم يشر هيجل إلى الإسلام إلا عرضا فى معرض حديثه عن الديانات الشرقية . وهو يشير إلى الإسلام مرة تحت اسم المحمدية ومرة أخرى يذكر الإسلام والأتراك والعرب إلى آخر المسميات التى تشير إلى الإسلام باعتباره نحلة أو مذهبا فلسفيا ، ولعل أبرز ما يشير إلى فساد المعتقد الهيجلى أن يشير إلى الإسلام باعتباره :

أولا : دين متعصب .

ثانيا : دين التوحيد المجرد .

ثالثا : هو دين وحدة الوجود كما ظهر فى فكر جلال الدين الرومى .

رابعا : الله عند المسلمين ليس الها عيانيا وليس له مضمون – كما يعتقد هيجل –

ولعل هذا هو السبب الذى دعا المسلمين إلى التركيز على الجانب الإنسانى وإنكار الجانب الإلهى .

ويلاحظ أن تركيز هيجل على الصورية المدعاة فى الدين الإسلامى يؤدى إلى نفى الحرية أو القول بحريه صوريه بلا مضمون ، فالإسلام دين التوحيد بلا حرية ، والمسيحية دين التوحيد مع الحرية .

وفى النهاية يرى هيجل أن غاية الإسلام السيادة على العالم كما هو الحال فى دين الغائيه "كالديانة الرومانية" .

ولا عجب اذن أن يصف هيجل المسلمين بأنهم لم يعرفوا السلام ودأبوا علـى التوسع والحروب – كما أنهم لم يحترموا ممتلكات من هم أقل منهـم – .. ويعقب الدكتور حسن حنفى على هذه الاتجاهات فى فكر هيجل بقوله والحقيقة أن الإسلام برئ من كل ذلك ولا يقصد هيجل من حديثه هذا إلا الأتراك وصورتهم فى أذهان الأوربيين .

فـإذا مـا تحدثنـا عـن الفلسـفة الأمريكيـة ، أو الفلسـفة البرجماتيـة العمليـة Prgmatism لوجدنا أن المبدأ الذى تقوم عليه هذه الفلسفة عند وليم جيمـــــو W. Jame وجون ديوى – هو مبدأ النفعية .

ويرى "بيرس" مؤسس هذه الفلسفة أننا إذا أردنا أن نكفل لأفكارنا أكبر قسط من الوضوح فليس علينا سوى أن ننظر إلى الآثـار العمليـة التـى نتصـور تولدهـا عن تلك الفكرة . والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التى تثيرها ، ومـا يـترتب عليها من ردود أفعال ونتائج عملية .

كما أن جيمس ينظر إلى صدق الفكرة من خلال ما تحققه مـن نتـائج ترضـى حاجـــات الفرد بسيطة كانت أم معقدة بـل هـو كـان قد ذهـب إلـى أبعـد مـن هـذا عندما ربط بين صدق الفكر وما تحققه من عائد عملى أو قيمـة نقديـة فـى السـوق Cash value وإذا كان الأمر كذلك فإن الحقيقة تصبح نوعا مـن التحقـق . وفـى مجال الدين فإن الإيمان بالتأليه Theism يكون من أجل إرضاء حاجاتنا الإراديـة والعاطفية والحيوية – ويكون الافتراض بوجود الله حقيقيـا إذا كـان مـن شـأنه أن يبعث السـلوى والطمأنينـة فـى النفس "بمعنـى تعليـق التجربـة الدينيـة علـى منـافع

شخصية ولا يشغل جيمز James نفسه بالبحث عن أدلة لوجود الله وإنما يمضى مباشرة إلى الوقائع ، وهو يجعل نقطة بدئة التجربة الدينية – وهى التجربة الدينية الفردية لا العامة ، فهناك من صور التجارب الدينية بقدر ما هناك من أفراد .

والحرية عند جيمز هى نوع من الجدة والأصالة والصيرورة أو التغير فى هذا العالم ، ويتحدث جيمز أيضا عن انعدام عنصر الحتمية ، فالحرية بالإضافة إلى أنها جدة وصدفة ، فهى أيضا اختيار بين ممكنات محضة .

ويصف جيمز حرية الإرادة بأنها استعداد الذهن لتركيز انتباهه فى فكرة واحدة مع استعداده لإستبعاد غيرها من الأفكار . أو هى قدرة الذهن على التحكم فى جهده الانتباهى – ويربط جيمز بين الإرادة وبين عمليات التدبر أو التروى وسائر مظاهر الحياة الشعورية ، فالإرادة أو المشيئة ليست منفصلة أو منعزلة عن باقى مظاهر الحياة .

فإذا ما انتقلنا إلى الفلسفة الوجودية وناقشنا فكرة الحرية عند "سارتر" لوجدناه يرفض رفضا باتا البحث عن مصدر للفعل الحر أو الفعل الأخلاقى كما يرفض البحث عن غاية هذا الفعل أيضا وهو بهذا يختلف مع علماء المصدر وعلماء الغاية الأخلاقية .

هنا ، ولابد الإشارة إلى فكرة العقبة فى فلسفة الحرية عند سارتر وهى فكرة تسيطر على فلسفة سارتر كلها ، فالأشياء المادية التى يصطدم بها الإنسان فى طريقه "عقبة" والماضى هى الجدار الذى يعترض ديمومة الشعور ويعوق اتصال مجراه "عقبه" – وقبل هذا وذلك فإن الآخرين أو الأغيار يمثلون هم أيضا وجها آخر للعقبة ، وسارتر لا يتصور هذه العقبات على أنها "علل" للفعل الحر ، أو

على أنها شـرط لوجـوده ، بـل هـى عنـده جـزء لا يتجـزأ مـن هـذا الفعـل ، ومـن الموقف الوجودى ، أنها الأرضية التى يمتد فيها الموقـــف ، والجـو الـذى يعيـش فيه .

وبالرغم من أن هذه العقبات تعوق الفعل الحر وتحد من انطلاقه فـإن سـارتر لا يتحدث عنها إلا باعتبارهـا وجوهـا للعدم الموضوعـى الاسـتاتيكى الداخـل فـى نسيج الوجود . ومع ذلك فهى تظل حوافـز للعمـل الحـر ، ومجـالا لتوكيـد الإرادة الإنسانية ، فالإنسان فى رأى سـارتر لا يتحـرك ولا يندفـع نحـو الفعـل إلا عندمـا يشاهد هذه العقبات أمامه تسد من دونه الطريق ، والفعل الحر ليس إلا إعداما لهذا العدم المتمثل فى هذه العقبات .

إنهـا محاولـة مـن جـانب الإنسـان لتخطـى السـدود وهـدم الحواجــز وتفتيـت الصخور ، وفعل الاختيار ما هـو إلا إثبـات للوجـود فـى أرض العـدم ، والوجـود المشـار إليـه هنـا هـو وجـود الإنسـان الفـرد فــى مواجهــة الأغيــار أو الآخريــن باعتبارهم أفرادا .

ومن الملاحظ أن هـذه الحريـة الفرديـة التـى تنظـر إلـى الآخريـن علـى أنهـم "الجحيم نفسه" كما يقول سـارتر فـى مسـرحيته "الجلسـة سـرية" مثـل هـذه الحريـة قطعت كل الصلات التى تربط الفرد بمجتمعه ودينه . إن مثل هذه الحرية ستجعل من المجتمع نهبا لصراع الأفراد الذين لا تتفق مصـالحهم ولا ترتبـط إلا بقـدر مـا يتحقق لهم من مصالح .

فإذا ما تحدثنا عن الماركسية وجدناها تنادى بحتمية التاريخ وتقول بأن البشـر مجبرون من الناحيتين الحضارية والاقتصادية . لذلك فهى لا تـدع مجـالا للحريـة الفردية ، بل هى تنظر إليها من خلال الجماعة ، كما ينكـر أصحـاب هـذا الإتجـاه

وجود مبادئ خلقية كلية لأن الأخلاق دائما أبدا أخلاق طبقة معينة ، والجدل المادى الذى يتحدث عنه ماركس يسمح بإعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهى استغلال الإنسان للإنسان وتتلاشى الرأسمالية وتتحقق الشيوعية .

مثل هذه الفلسفات التى لا تحترم الدين فى الغالب ولا تقر الأخلاق وتتنازع فيما بينها حرية الفرد والجماعة ، هى فلسفات غير صالحة فى مجتمع إسلامى يحترم الدين ويقر الشرائع السماوية ويقيم توازنا دقيقا بين الفرد والمجتمع .

لذلك سوف نعمد للبحث عن موضوعات فلسفية إسلامية تقر الدين والأخلاق وتبتعد عن التمزق والنزعة الإلحادية التى سادت الفلسفات المعاصرة .

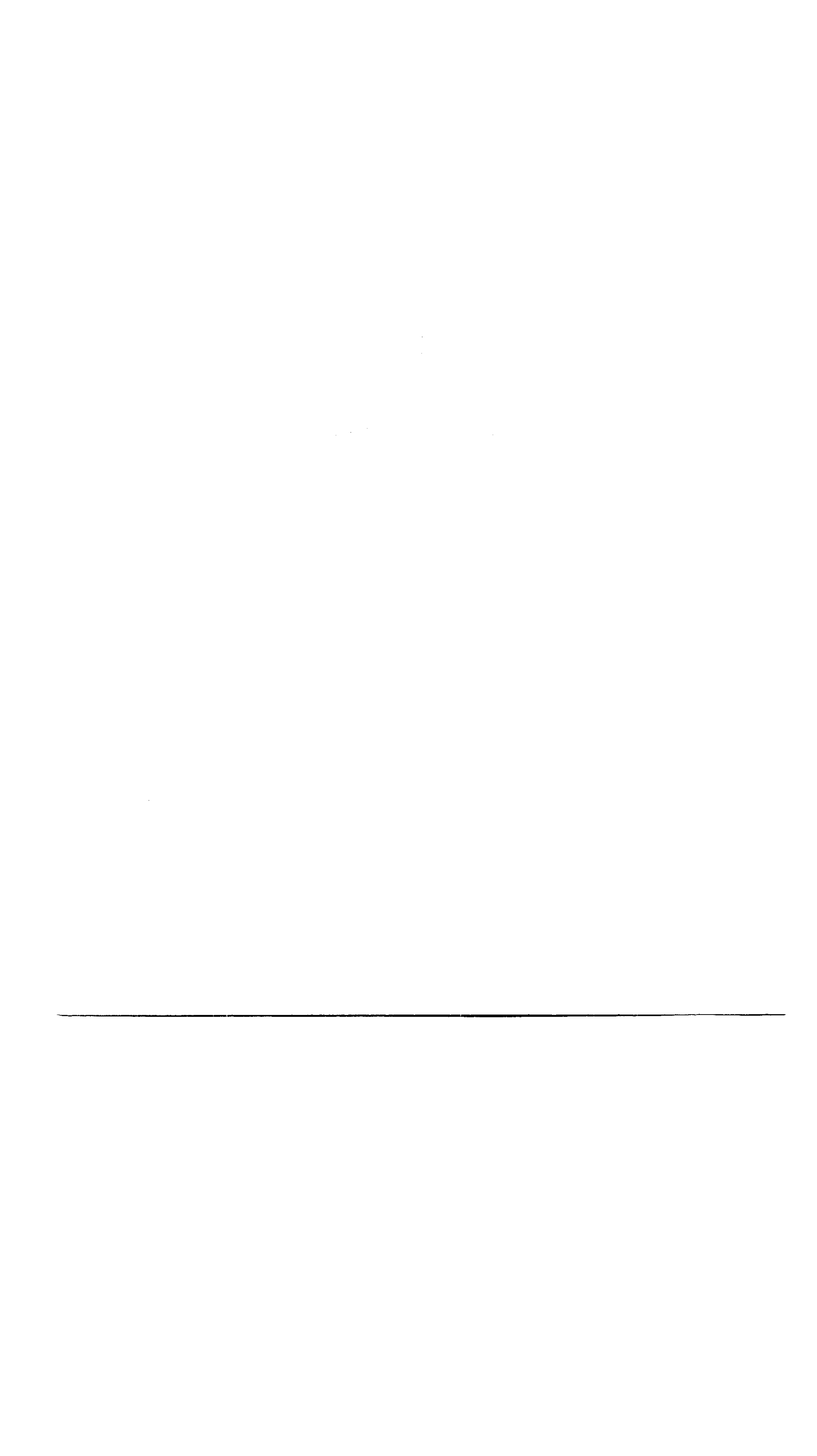
ولعل أفضل الإتجاهات التى تخدم فى مجتمع إسلامى هو ذلك الاتجاه الذى يوظف كل ما هو حق وخير وجمال فى سبيل إقامة التوازن بين الفرد والجماعة كما أن أفضل ما يحفظ للإنسان كرامته التى منحه الله إياها هو ذلك الإتجاه الروحى فى الفكر الإسلامى ، وهو الاتجاه الذى يسمو بالروح ويجعل من الطريق إلى الله منهجا صالحا لحفظ حياة المجتمع والأفراد فى توازن دقيق بين الدين والدنيا .

---

راجع حسن حنفى (دكتور) ، قضايا معاصرة ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، والدكتور زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، جـ١ ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

الفصل الثانى

# النحل الفارسية



# النحل الفارسية وأثرها فى الفكر الإسلامى

لابد وأن أفكارا شتى كانت قد تنازعت الدولة الإسلامية خصوصا أفكار الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة .

تلك الأفكار التى تأثرت ولاشك بنزعات غير إسلامية خصوصا ما جاء فى الأفكار الفارسية من أساطير ومذاهب فلسفية . من أمثال أسطورة الكيمورث والزرادشتية الماجوسية والزوانية والساسانية والمزدكية .

ومن المؤكد أن الشيعة قد تأثروا بمثل هذه الأفكار التى تمخضت عن آثار مازالت سائدة حتىالآن.فالأفكار الفارسية لا ترى شرعية الحكم إلا فىنطاق أسرة عريقة قوية ذات حسب ومجد تليد كما كان الحال فى أيام "قورش وأسرة ساسان".

كما تأثروا بفكرة "زرادشت" التى تبشر بالمخلص الذى سيظهر آخر الزمان ليملأ الدنيا عدلا ، وقد ظهرت هذه الفكرة فيما عرف عند الشيعة "بالإمام الغائب" الذى تمثل عندهم فى "محمد بن الحنفيه" الذى تبلورت حوله آمال الشيعة بعد مقتل الحسين فى كربلاء .

ومحمد بن الحنفية هو الإبن الثالث للإمام على بن أبى طالب ، ويقال أنه دخل سرداب بجبل رضوى بظاهر المدينة ، وأنه سيعود للظهور ليملأ الدنيا عدلا كما ملأت جورا .

ثم ان فكرة الإمام المعصوم الذى لا يخطئ هى أيضا من الأفكار التى سيطرت على العقلية الفارسية التى مازالت تدين بالولاء لهذه الفكرة حتى الآن .

كذلك فإن أسطورة "الجيو مورد" أو "الكيمورث" أو ما عرف عند متفلسفة الصوفية فيما بعد "بالإنسان الكامل" هى من آثار العقلية الفارسية .

وسوف نحاول بحث آثار هذه العقلية المتطرفة فى المذاهب المختلفة .

## (أ) أسطورة الكيمورث

**الكيمورث** : كانت أسطورة الكيمورث أو الإنسان الكامل أو آدمون الـذى هو أول خليفـة للـه علـى الأرض . كـانت ذات أثـر بـالغ علـى معظـم النحـل الفارسية التى ترد الوجود إلى أصلين هما : النور والظلمة ، أو الخـير والشر ، أو (يزدن) الأزلى (وأهرمن) المحدث بها .

وهذه الأفكار ترتد إلى الحضار السحرية الإيرانية الهيلينية كما يعتقد "هينرش شيدر" (١) . وتعود صورة الإنسان الكامل إلى صـورة الإنسـان الأول فـى التفكير الإيرانى العتيق ، ويظهر اسمه هكذا جيا مرتين Gaya Martan أى الحياة الفانيـة أو صورة أبسط الحياة Gaya ويظهـر فـى الكتـب المتـأخرة جيومـرد Gyomard وهى التى تكتب فى العربية "كيومرث" .

والإنسان الأول فى التفكير الإيرانى القديم يؤدى وظيفة كونية ، فهو النمـوذج الأول للإنسانية وأصلها ، نظرا إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفـاة الإنسـان الأول من أجزاء من جثته التى غارت فى تراب الأرض . وثمة رواية خاصــة تقـول أن أجزائه الثمانية نشأت من المعـادن الثمانيـة وهـى نظـرة تنجميـه ترجـع إلـى فكـرة الكواكب السبع التى تقابلها معادن سبعة يتكون منهـا العـالم ، يضـاف إليهـا معدنـا ثامنا هو أشرف المعادن وهو الذهب الذى ينشأ عن النفس Gaya (٢)

-------

(١) هـانز هينرش شيدر ، نظريـة الإنسـان الكـامل عنـد المسـلمين ، مقـال مـترجم نقلـه د. عبدالرحمن بدوى عن أصل محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعيـة المشـرقية الألمانيـة – راجع كتاب الإنسان الكامل فى الإسلام ، ص ٧٩ ، ١٠٨.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

وهذه الروايات تؤكد تصوير الإنسان الأول بوصفة ماهية كونية وحيثما أمكن يلعب الإنسان الأول الدور الرئيسى فى نشأة الكون . وهذا النظام يتسم بالحياة عن طريق فكرة الازدواج بين الخلق الإلهى والخلق المضاد الشيطانى وما بينهما من كفاح ينتهى بانتصار قوى النور . وفى هذا يكون الإنسان الأول بوصفه ممثل الإنسانية ومعناها الباطن بمثابة رسول الله المدافع ضد القوى الشريرة .

وقد ظهر تأثير هذه الأسطورة فى فكر فلاسفة المسلمين عند اخوان الصفا فيما عرف "بالإنسان الفاضل" ثم "الإنسان الكامل" عند ابن عزبى وتلاميذه من بعده وهو ما سنعرض له فى مكانه من هذا الكتاب .

## (ب) الزرادشتيه "الماجوسية"

ترجع الزرادشتية إلى مؤسسها "زرادشت" الذى ترجح المراجع أنه عاش فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد ، وربما ظل على قيد الحياة حتى عام ٥٨٢ م. ولد زرادشت فى (أذربيجان)[١] ويجئ وصف ولادته على نحو أشبه ما يكون بميلاد المسيح "الربانى" . ذلك أنه يعتقد أن الله خلق خلقا روحانيا سابقا فى الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته وقد أنفذ مشيئته بعد ذلك بثلاثة آلاف سنة فى صورة نور ، على تركيب صورة الإنسان . وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض ساكنة غير متحركة ، ثم جعل روح زرادشت فى شجرة أنشأها فى أعلى عليين وغرسها فى جبل من جبال أذربيجان ، ثم ما زج شبح زرادشت بلبن بقره فشربه أبو زرادشت فصار نطفة ، ثم مضغه فى رحم أمه ، فقصدها الشيطان وغيرها فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برئها فبرأت ، ثم أنه لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدرجة البقر ومدرجة الخيل ، ومدرجة الذئب وكان يقوم كل واحد منهم بحمايته من جنسه ، فلما استوى عوده انتقل إلى فلسطين واستمع إلى تلاميذ النبى "أرميا" ثم عاد إلى أذربيجان ليدرس الأديان الفارسية القديمة ، وحين بلغ ثلاثين سنة من عمره بعثه الله نبيا ورسولا . وقد نسبت إليه خوارق ومعجزات أشبه بما يعرف عن معجزات السيد المسيح . وإن صحت رواية ميلاده فإن لابد أن أثرها كان كبيرا فى تطور نظرية الإنسان الكامل التى جاءت عند تلميذ الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى وهو صدر الدين القونوى الذى يرى أن

-------

(١) على سامى النشار (دكتور) ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعارف ، ١٩٨١ جـ ١ ، ص ١٩١.

الإنسان الكامل يوجد فى نبات ياكله الأب فيصـــير فى ظهـره نطفـة ، ثـم ينتقل إلى رحم الأم أو مستودعه ليصير علقـة ، ثـم يواصـل رحلـة ترقيـه فـى مراتبـه السفلية والعلوية إلى أن يصبح إنسانا كاملا ومرآة كونية [١].

ويعالج مذهب زرادشت الوجودى مسـألة الخير والشر علـى سياق المذهب القديم وهو مبدأ التثنية وجعلهما "النور والظلمة" أو "يـزدان وأهرمـن" وقـد امـتزج النور بالظلمة لسبب ما فحدث عن هذا الامتزاج صدور الكائنات كلها مركبـة مـن نور وظلمة أو شر وخير ، وقد توقف وجود العالم على هذا الامتزاج والعـالم فـى صراع دائم بين القوتين فإذا ساد النور يخلص الخير إلـى عالمـه وينحـط الشـر . وهنا نجد وجها للشبه بين هذه النظرية والنظرية اليونانية عند الفيلسـوف اليونـانى القديم "أنبادوقليس" حيث يرد الوجود إلى الصراع بين قوتى "الحـــب والكراهيـة" فإذا ساد الحب كان العالم والتوالد والتكـاثر وإذا سـادت الكراهيـة كـان الانفصـال والموت .

ومن العجيب أن مؤرخى المسلمين قد حاولوا أن يصبغوا الزرادشتيه بصبغـة التوحيد ، فاعتبروا النـور والظلمـة مخلوقيـن للـه الواحـد الـذى أبـدع النـور وهـو الوجود الحقيقى فى نظرهم . ثم تولدت عنه الظلمة كوجود تابع[٢] .

ولقد بقيت الزرادشتيه التى عرفهـا المسـلمون بالمجوسـية ، أو عبـادة النـار ، حتـى دخـل الإسـلام فـارس وانتشـرت بيـوت النـار فـى أرجـاء الإمبراطوريـة الإسلامية[٣] .

---

(١) إبراهيم إبراهيـم ياسين (دكتـور) ، رسـالة دكتـوراه غير منشـورة ، بعنـوان صـدر الدين القونوى وفلسفته الصوفيه ، مكتبة جامعة القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٧ - ١٧٦.
(٢) الشهرستانى ، الملل والنحل ، بهامش الفصل ، طبعة بيروت ١٩٧٥ ، جـ٢ ، ص ٧٨ .
(٣) نشأة الفكرة الفلسفى فى الإسلام ، جـ٥ ، ص ١٩٢

## (جـ) الزروانـــية

هذا الاتجاه يأخذ نفس الفكرة السابقة "النور والظلام" أو "الخير والشـر" فيقال أن (زروان) مؤسس هذا المذهب لما شك فى شيئ من الأشياء خرج (أهرمن) أو الشيطان كما يقـال أن زروان الكبير حـاول أن يكون لـه ابـن طـوال تسـعة آلاف وتسعمائه تسعة وتسعين سنة فلم يكن له ، ثم شك فى وجود العالم فحدث أهرمن من ذلك الهم أو الشك وحدث هرمز من العلم فكانا جميعا فى بطن واحد ، وكـان هرمز أقرب من باب الخروج ، فاحتال أهرمن الشيطان على ذلك وشق بطن أمـه وخرج قبله وأخذ الدنيا ، وقيل أنه لما مثل بين يدى "زروان" فـأبصره ورأى مـا فيه من الخبث والشر والفساد أبغضه ، فلعنه وطرده فمضى واستولى على الدنيا ، وأما (هرمز) فبقى زمانا لا يدله عليه وهو الذى اتخذه قوم ربا وعبدوه لما وجـدوا فيه الخير والطهارة والصلاح [١].

وتمضى قصة الصراع بين الخير والشـر أو بيـن النـور والظـلام باعتبارهـا القصــة الأساسـية فـى النحـل الفارسـية القديمـة يتوجهـا اعتقــاد المجــوس فــى أن الشيطان كان لم يزل فى الظلمة وخلق الله له العلم شبكة سقط فيها وصــار متعلقـا بها لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه ، فهو محبـوس فـى هـذا العـالم. يرمـى بالآفـات والمحن والشرور خلق الله ، وهى كلها أفكـارا أسـطورية أو قصـص فلسـفية تنـم عن عقلية خرافيه متسلطة تمتزج أحيانا باتجاهات دينيه مشوهة .

---

(١) راجع فى ذلك الشهرستانى ، الملل والنحل ، هامش الفصل فـى الملـل والأهـواء والنحـل ، بيروت ١٩٧٥ ، جـ٢ ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

## (د) السيسانية من المجوس الزرادشتيه

رئيس هذه الفرقة المجوسية السيسانية رجل من رستاق نيسابور يقال له (خواق) خرج فى أيام أبى مسلم . وكان زمزميا فى الأصل ، إلا أنه خرج على الزمزمة ودعا المجوس إلى تركها وترك عبادة النار .

وقد حرم الأمهات والبنات والإخوان ، كما حرم عليهن الخمر ، وأمرهم باستقبال الشمس عند السجود على ركبة واحدة . وهذا الصنف من المجوس لا يأكلون الميتة ولا يذبحون الحيوان إلا بعد أن يشيخ . ولقد قتل صاحب هذه الفرقة على يد أبى مسلم ، وقال أصحابه أنه رفع إلى السماء وأنه سيعود لينتقم من أعدائه من المجوس الزمازمة .

وهى نفس فكرة الرجعة أو المهدى المنتظر أو هى نفس الفكرة التى قال بها زرادشت الذى قال أن رجلا اسمه "أشيزريكا" سيظهر فى آخر الزمان ويزين العالم بالدين والعدل ويقضى على الجور والظلم ويعيد السنن المغيرة وينقاد له الملوك وينصر الدين الحق (١).

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، جـ٢ ، ص ٨٠ .

## (هـ) المانويه

هم أصحاب "مانى ابن قاتك" وهـو حكيم ظهر فى زمان بعد عيسى عليه السلام وأخذ دينا بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح وينكر نبوة موسى عليه السلام . ويذكر محمد بن هارون المعروف "أبى عيسى الوراق" وهو مجوسى الأصل أن "مانى" زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة . وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا وأنكروا وجود شيئ من أصل قديم . وزعم مانى أنهما قوتين حساسين سمعين بصيرين وهما مع ذلك نفس وصورة وفعل وتدبير وهما متضادان متحاذيان تحاذى الشخص والظل .

١ – فأما الفعل فهو إما الخير والفلاح والنفع والنظام والاتفاق ، أو الشر والفساد والضر والاختلاف .

٢ – أما الخير فيتجه إلى جهة فوق ويجنب الظلمة أو جهة تحت ويجنب النور .

٣ – وأما أجناسه خمسة منها أبدان أربعة والخمس روحها والأبدان هى النار والنور والريح والماء وروحها النسيم أو هى الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان .

٤ – ثم ان هناك الصفات الزكية النابعة من النور والشمس ذات الألوان المبهجة. وأما الصفات الشريرة فهى من الظلمة والأرض ذات الرائحة الكريهة والألوان المعتمة .

إلى آخر ما يقول به المانوية من أساطير وأوهام توحى بأن أصحابها كانوا أسطوريين يخلطون بين الدين والمبادئ الفلسفية والأفكار الغامضة . فنراهم يتحدثون عن مبادئ تشبه العناصر الأربعة فى الفكر اليونانى ، فيقول صاحب هذا المذهب أن ملك عالم النور فى سيره فى أرضه وأن المزاج القديم هو امتزاج الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمزاج المحدث الخير والشر ومع ذلك فقد اعترف "مانى" بالأنبياء ابتداءا من آدم ثم نوح ثم إبراهيم ثم المسيح عليهم جميعا السلام (١) .

---------

(١) الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٨٥ .

## (و) المزدكـــية

نسبة إلى مؤسسها (مزدك) الذى ظهر فى أيام "قباد" والد "أنوشروان" ودعا قباد إلى مذهبه فأجابه إلا أن أنوشران قتله لما اطلع على كذبه وافترائه .

ويذكر الوراق أن المزدكية كالمانوية يقولون بالكونيين والأصليين . إلا أن مزدك كان يقول أن النور يفعل بالقصد والاختيار والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق يعنى دون قصد ، وكذلك فعل المزاج فإنه يتم دون قصد ودون اختيار .

وكان مزدك ينهى الناس عن المباغضة والقتال ، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال ، فأحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ .

ويبدو أنه اعتبر الجسد مصدر الظلمة فأمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة . ثم أن مذهبه فى الأصول ثلاثه هى "الماء والنار والأرض" ويرى أن معبوده قاعد على كرسيه فى العالم الأعلى [١] على هيئة قعود خسرو فى العالم السفلى وهو ليس بأقل خسرانا من مانى وزرادشت .

---------

(١) الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٨٦.

# التصوف
# عند
# جيمز وإيفلين أندرهل
# W. James & E. Underhill

# (أ) التصوف عند وليم جيمز
# Mysticism

* ما المقصود بحالات الوعى الصوفى ؟ وكيف نستخلص تلك الحالات من غيرها من الحالات ؟

تستخدم لفظة (الصوفية) أو (صوفى) عند التهكم على رأى غريب أو شاذ أو عاطفى وذلك دون الاستناد إلى حقائق منطقية . وبعض الكتاب يطلقون اسم (الصوفى) على أولئك الذين يؤمنون بتراسل الأفكار والخواطر أو فى عودة الروح ، وبالتالى نقصت اهمية هذه الكلمة .

وعموما هناك أربع حالات أو صفات لو تجمعت فى شيئ لأمكننا وصفه بأنه (صوفى) :

**١ - عدم القدرة على الوصف : Inneffability**

وهذا يعنى عدم إمكانية استخدام الكلمات للتعبير عن محتوى هذا الشيئ . كما أن مضمونه يجب أن يفهم مباشرة بدون أن يتجزأ أو يترجم إلى الآخرين . وبهذا المعنى تقترب الصوفية من الإحساس أكثر من الفكر ، أى يجب أن يحس المرء بالمفهوم الصوفى لا أن يشرحه أحد له . وبالتالى لا يمكن توصيل معنى صوفى لمن لا مشاعر له ، فلكى يتمكن الفرد من الاستمتاع بمقطوعة موسيقية لابد أولا أن يكون ذو أذن موسيقية .

٢ - Noetic quality :

وهذا يعنى أن بعض الناس ينظرون إلى الحالات الصوفيه على أنها حالات معرفية تهدف إلى الغوص فى أعماق الحقيقة ، فهى بذلك عمليات من التنوير والإيجاء المفعم بالحيوية والأهمية .

هاتان الخاصيتان تميزان كل ما يطلق عليه أنه "صوفى" . وهناك خاصيتان أقل أهمية هما :

### ٣ - سرعة زوال الحالة الصوفية : Transiency

أى أن الحالات الصوفية لا تبقى لفترات طويلة ، وإنما تظل فقط لمدة نصف ساعة أو ساعتين على أكثر تقدير .. ويمكن استرجاعها فى الذاكرة بعد انتهائها ولكن يتم ذلك بصعوبة .

### ٤ - السلبية (الاستسلام) : Possivity

بالرغم من إمكانية الاستعداد لتقبل الحالات الصوفية بتركيز الانتباه أو أداء بعض التمارين البدنية ، إلا أن المتصوف يشعر ، عندما تنشط الحالة ، بأنه عديم الإرادة أو بأنه واقع تحت تأثير قوى عليا أقوى منه .

كانت هذه من أهم خصائص الحالات الصوفية . وعموما هذه الحالات الصوفية لا تنقضى تماما وإنما يبقى أثرها فى الذاكرة . وفيما يلى سنعرض بعض الأمثلة العملية لهذه الحالات الصوفية :

قام المتصوفون المحترفون بترتيب الخبرات ثم بنوا عليها فلسفاتهم ، ولكننا قلنا فى أول محاضرة أن الظواهر لا تفهم وهى مفردة وإنما يجب وضعها فى تسلسل منطقى ودراستها كاملة ومقارنة بنظيراتها .

وسوف نبدأ بظواهر لا تتطلب دلالات دينية خاصة ، ثم ننتهى بتلك الظواهى التى تعتبر الدين أحد دعائمها الأساسية .

تتمثل الصورة البسيطة للخبرات الصوفية فى ذلك الإحساس الراسخ بأهمية حكمة ما أو مثل سائر أو قول مأثور ، وكثيرا ما نتعجب قائلين "لقد سمعت هذا يقال طوال حياتى ولكنى لم أستوعب معناه الكلى إلا الآن" .

وهناك طبقة أرقى فى السلم الصوفى وهى ظاهرة تحدث لنا باستمرار ، وهى ذلك الشعور المفاجئ بأننا كنا فى مكان معين من قبل مع نفس الأشخاص ونفس الأحداث . وقد أطلق السير "جيمس كريتشتون براون" اسما علميا على هذه الظاهرة وهو "الحالات الحلمية" . ويرى دكتور جيمس أن هذه الحالات مرتبطة بالاضطرابات المفزعة والمعقدة التى غالبا ما تسبق نوبات "الصرع" ، وهو يتتبع هذه الحالة حتى تصل إلى أدنى أشكالها وهو "الجنون" .

وإذا تعمقنا أكثر فى مجال الإدراك الصوفى فسنجد حالات أخرى من الأحلام مثل تلك المشاعر التى يصوغها لنا "تشارلز كنجلى" والتى لا تبعد عن كونها شائعة وخصوصا فى فترة الشباب . يقول كنجلى :

"عندما أسير بين الحقول يصيبنى الاكتئاب وذلك بسبب شعور داخلى بأن كل ما أراه لا يكون له معنى بالنسبة لى إلا إذا فهمته ، وكثيرا ما يفزعنى ويرعبنى ذلك الشعور بأننى محاط بحقائق كثيرة لا أستطيع فهمها".

حالة أكثر غرابة من الوعى الصوفى يصفها لنا "سيموندز Symonds" حيث يقول : "أشعر وأنا فى الكنيسة أو الشركة أو عندما أقرأ وعندما تستريح عضلاتى فجأة باقتراب حالة مزاجيه تحكم سيطرتها على عقلى وإرادتى ثم تختفى فى سلسلة من المشاعر والأحاسيس السريعة التى تكون بمثابة الاستيقاظ من أثر مخدر ما . لم أقبل ذلك لأننى لم أستطع فهمه أو حتى التعبير عنه بالكلمات" .

الخطوة التالية فى الحالات الصوفية تقودنا إلى مراحل مرضية (تحتاج إلى علاج) مثل ذلك الوعى الناتج عن الوقوع تحت تأثير المخدرات وخصوصا "الكحول" وترجع سيطرة الكحول على الإنسان إلى قدرته على استثارة القوى الصوفية للطبيعة الإنسانية ، فاستنشاق أكسيد النيتروز أو الأثير يثير حالات صوفية غير عادية .

والدكتور الكندى "بيوك" يطلق على أكثر هذه الحالات خصوصية وتميزا اسم "الضمير الكونى" ، وهذا الضمير الكونى ليس امتدادا للضمير الشخصى المألوف لدينا ولكن وظيفة غير عادية لها وجود مستقل تماما عن الضمير الشخصى المكتسب لأى إنسان عادى .

وفيما يلى بعض استنتاجات دكتور بيوك حول ما حدث له . حيث يقول :

"قضيت المساء فى مدينة عظيمة مع صديقين وأخذنا نقرأ ونتناقش فى الشعر والفلسفة ثم افترقنا فى منتصف الليل حيث قدت سيارتى إلى المسكن وأنا هادئ البال ومطمئنا نتيجة للأفكار والمشاعر التى استثيرت بالقراءة والحديث . كنت فى حالة من الهدوء والمتعة حتى وجدت نفسى فجأة محاطا بسحابة حمراء كاللهب المشتعل فشعرت بداية وكأنما شب حريق هائل بمكان ما ، ثم شعرت أن النار كانت بداخلى أنا ، ثم انتابنى شعور بالابتهاج ، أصبحت بعد ذلك مدركا للحياة الأبدية فرأيت كل الناس خالدين يعمل كل منهم لصالح الآخرين ، وأصبح أساس العالم هو الحب والسعادة للجميع أصبحت شيئ ليس بعيد المنال . استغرقت هذه الرؤيا ثوان معدودة ثم تلاشت ولكن ذكراها بتفاصيلها مازالت فى ذهنى بعد مرور ربع قرن عليها" .

يجب علينا بعد ذلك استعراض بعض الوسائل التى تهذب النفس والروح كعنصر من عناصر الحياة الدينية وذلك باستعرض بعض ملامح الحياة الدينية فى بعض الأديان كالهندوسية والبوذية وعند المسلمين والمسيحيين .

وفى الهند عرف الاستبصار الصوفى منذ القدم باسم "اليوجا" ، واليوجا تعنى الوحدة العملية للفرد مع خالقه وهى تقوم على التحكم فى التنفس والحركة وكذلك التركيز العقلى والتنظيم الأخلاقى ، وعندما يصل العقل إلى حالة السمو يصل إلى

تلك المعرفة التى تفوق العقل ، وتعمل كل حركات اليوجا على الوصول إلــى تلـك الحالة من السمو العقلى أو ما يطلق عليه Samadihi .

ويستخدم البوذيون كلمة (الصمدى) Samadihi مثلمـا يسـتخدمها الهنـدوس ، ولكن كلمة (ديانا) بالنسبة لهم هــى الكلمـة الخاصـة بـالمراحل العليـا مـن التـأمل ، وللوصول إلى هذه الحالة يلزم المرور بثلاث مراحل :

١ – تركيز العقل على نقطة واحدة معينة .

٢ – تزول المعرفة ويبقى الإحساس المرضى بالوحدة .

٣ – يزول الرضا عن النفس وتبدأ حالة الزهد .

وفى الديانة الإسلامية نجد أن الصوفــى يتمتـع بالعـادات والتقـاليد الصوفيـة . ولقد عاش الصوفيون فــى بـلاد فـارس منـذ قديـم الأزل . ولا نعـرف الكثـير عـن الصوفية فى الديانة المسيحية بسبب أسرارها العميقة .

يقول الغزالى – وهو أحد الفلاسفة ورجال الدين الذين عاشوا فى بلاد فـارس فى القرن الحادى عشر – فى سيرته الذاتية :

"الصوفية تهدف إلى إبعاد القلب عن كل مـا هـو غـير إلهـى وغايتهـا اعتـدال المخلوق الربانى . وقد قرأت الكثـير عـن الصوفيـة ولكنـى وجـدت أن مـا ينطبـق على طريقتهم هو ما لا تستطيع أى دراسة اسـتيعابه . فـالفرق عظيـم بيـن معرفـة معنى الصحة أو الشبع وأسبابهم ونتائجهم وبين كون الفرد متمتعا بصحة جيـدة أو يشعر بالشبع التام . وبالتالى فقد تعلمت بعض الكلمات التى تعبر عـن الصوفيـة ، ولكن ما لم أتعلمه لا يأتى بالدراسة أو السمع ولكن يـأتى عـن طريـق هبـة النفـس للوجدان ,العيش فى الورع والتقوى .

ونظرت إلى نفسي فوجدتني مقيدا بالكثير من الإغراءات والشهوات ، ووجدت علمي مليء بالشوائب أمام الله . ووجدتني أحارب بكل قوتي لتحقيق النصر ونشر اسمي في كل مكان ، ثم شعرت بضعفي وفقدان ارادتي . وهنا رجعت إلى الله . وكنت كمن اشتد به الكرب والحزن ، وقد ذهب عنه رفاقه فلم يجد من يعينه غير الله . تركت بغداد وأخذت من أموالي ما يقوتني وتركت الباقي فوزعته على من يحتاجه ، ثم ذهبت إلى سوريا ومكثت هناك لمدة عامين لا أفعل شيئا غير الجلوس منفردا أحارب شهواتي وأقاوم رغباتي . أدرب نفسي لكي أنقي روحي وأصل بشخصي إلى درجة الكمال ولكي أعد قلبي ليتأمل الله .

إن أول ما يجب على الصوفي عمله هو تفريغ قلبه تماما من كل ما هو غير إلهي . المفتاح الثاني للحياة التأملية هو الصلوات الخاشعة التي تنبعث من النفس المتحمسة ، وكذلك بالتأمل والتفكر في الله عز وجل . هذا هو بداية الطريق إلى الصوفية ، وهذا الطريق ينتهي بالامتلاء بالورعي الإلهي" .

وفي الكنيسة المسيحية وجد الصوفيون ، وبالرغم من نظرات الخبراء التي يملؤها شك في هؤلاء المتصوفون المسيحيون فإن البعض منهم قد نال استحسان هؤلاء الخبراء الذين اعتبروا خبرات هؤلاء الصوفيون مقدمات لعلم الدين الصوفي الذي يقوم على ركائز التأمل والارتقاء بالروح نحو الله .

والقديسة "تريزا" من أشهر الخبراء الصوفيين حيث تقول عن "صلاة الاتحاد" "في صلاة الاتحاد تكون الروح يقظة ومنتبهة لكل ما يتعلق بالله ، ولكنها تكون نائمة وغير واعية لكل ما يتعلق بالعالم أو حتى بنفسها هي . وخلال الوقت القصير الذي يستغرق الإتحاد لا تستطيع التفكير في أي شيئ آخر . لا تعرف ماذا تحب وكيف تحب أو ماذا تريد . باختصار تكون ميتة بالنسبة لما يتعلق

بالعالم بينما تعيش بانفراد مع الله . حتى اننى لا أعرف إن كانت تتنفس فى هذا الوقت أم لا .

وبالتالى فعندما يرقى الله الروح إلى الاتحاد معه يعطل بقدرته جميع وظائفها الطبيعية ، فلا ترى أو تسمع أو تفهم مادامت متحدة مع الله . وعادة ما يكون هذا الوقت قصيرا".

والحقائق القابلة للانتقال بالطرق الصوفية كثيرة محسوسة كانت أم غير محسوسة ، تتعلق بالعالم ورؤيات للمستقبل ، قراءة القلوب ، الفهم المفاجئ للنصوص ومعرفة الأحداث البعيدة .

فى أحد الأيام أعلن القديس "اجناثيوس" للأب "لاينز" أن ساعة واحدة قضاها فى التأمل فى الكنيسة قد تعلم من خلالها حقائق كثيرة عن أمور سماوية عليا ما كان ليتعلمها لو أن جميع الفلاسفة علموها إياه ، وقد رأى فى أحد الأيام فى الكنيسة خطة الحكمة الإلهية فى خلق الكون .

إن أعظم إنجاز صوفى هو إزالة الحواجز بين الفرد وبين الحقيقة المطلقة . ففى الحالات الصوفية نصبح جزءا من المطلق ونصبح مدركين لفرديتنا ، وتلك حقيقة صوفية ثابته حيث نجد فى الهندوسية والأفلاطونية الجديدة وفى الصوفية الإسلامية والصوفية المسيحية ، نجد نفس الملاحظات . بمعنى أن هناك إجماع بين الصوفيين على حقائق معينة لا تتغير تحدثنا دائما عن الإتحاد بين الإنسان وربه .

وفى الأدب الصوفى نجد عبارات كثيرة متناقضة مثل "الغموض المتألق" أو "الصمت الهامس" وهى عبارات موسيقية وليست مفهومة ولكنها غالبا تعبر عن الحقائق الصوفية .

وأخيرا لدى سؤال أريد أن أطرحه وأجيب عليه : يقول James

*** هل يمكننا اعتبار هذه الحالات الصوفية حالات آمرة (لها سلطة على الناس) ؟ ، وهل تعبر عن قدرتها الخارقة ومذهب وحدة الوجود (وجود الله فى كل شيئ) الذى تتبناه ؟**

الإجابة :

تنقسم إجابتى إلى ثلاثة أجزاء :

١ – عندما تنمو الحالات الصوفية بطريقة جيدة تصبح سلطة آمرة بالنسبة لمن يتأثرون بها .

٢ – هذه الحالات لا تملك السلطة للتأثير على من يقفون خارج نطاق سيطرتها أو تجعلهم يتقبلون وحيها بدون نقد .

٣ – هذه الحالات تحطم سلطة الحالات والحقائق الغير صوفية والقائمة على الوعى العقلى المبنى على الفهم والحواس فقط .

وسنتناول فيما يلى شرح هذه النقاط بالتفصيل :

(١)

من وجهة نظر علماء النفس والحقائق النفسية فإن الحقائق الصوفية الراسخة والمركزة تكون دائما آمرة ومسيطرة على من يمتلكونها ويتأثرون بها . ومن العبث أن يشك العقلانيون فى ذلك . لو أصبحت الحقائق الصوفية التى تأتى لفرد ما قوة يعيش بها فأى سلطة لدينا تأمره أن يعيش بطريقة أخرى ؟ لا يوجد .. إننا يمكننا وضعه فى السجن ، أو فى مصحة الأمراض العقلية ، ولكننا لا يمكننا تغيير رأيه . إن معتقداتنا العقلانية مبنية على أدلة مشابهة تماما فى طبيعتها تلك التى يقتبس منها الصوفيون معتقداتهم .

باختصار ، الصوفى حصن منيع يجب تركه سواء تقبلنا ذلك أم لا مادمنا لـن نستطيع إجباره على تغيير رأيه . ويقـول "تولسـتوى" : "الإيمـان هـو الشـئ الـذى يعيش الإنسان به ، وحالة الإيمان والصوفية هما مصطلحان غير قابلين للتغيير" .

(٢)

وأضيف أن الصوفيون لا يمتلكون الحق فى إجبارنا على تقبل نتائج خـبراتهم ومعتقداتهم الخاصة ، لأننا نقع خارج نطاق هذه الخبرات . إن غاية ما يمكـن أن يطلبوه منا هو الاعتراف بالافتراضات التى يقيمونها . ولـو تقبلناهـا فسـيكون هـذا على سبيل الافتراض .

والتصوف الدينى هو نصف التصوف ، أما النصف الآخر فيمكننـا الحصـول عليه من الكتب التى تتحدث عن الجنـون . فلـو فتحـت أى كتـاب مـن هـذه الكتـب ستجد الكثير من الحالات التى يستشهد فيها بالحالات الصوفية .

(٣)

أكـرر مـرة أخـرى أن الحـالات الغير صوفيـة ليسـت هـى السـلطان الوحيـد والأخير لما يجب علينا تصديقه ، فالحالات الصوفية تضيـف لحياتنـا معنـى يفـوق الإحساس بالنسبة للمعلومات الخارجية العادية .

إن الحالات الصوفية مثيرات لعواطف الحب أو الطمـوح ، هبـات لأرواحنـا تتماثل عن طريقها الحقائق أمانا بصـورة موضوعيـة واضحـة ، انهـا لا تنكـر أى حقيقة أدركتها حواسنا . لذلك فالحالات الصوفية يجب أن توجد إلى جانب الوعـى العقلى .

وليظـل هـذا سـؤالا مفتوحـا عمـا إذا كـانت الحقـائق الصوفيـة وجهـات نظـر أساسية أم نوافذ يطل العقل من خلالها على عالم ممتد وشامل .

## ( ب ) حياة الإتحـاد عند أندرهل

## The Unitive Life

بينما يكون الجهل بالقوانين الروحية نوع من الرق أو الاستعباد تكون المعرفة بالقوانين الروحية جدية ، كما أن تطبيق هذه القوانين حكمة .

إن النتيجة الكاملة للروحانية مكرسة لغرض حكيم ، وخدمة محبة للوعى الإنسانى human consciousness ولقد كان هذا كله هو ما وصفته ايفيلين أندرهل Evelyn فى عرضها للتصوف الكلاسيكى classic mysticism باعتباره حياة اتحادية وهو خاصية الصعود الصوفى تجاه الألوهية والذى تترجمه الخبرة الداخلية إلى سلوك خارجى بالتدريج . ذلك أن "الصوفى" لا يرى فى الحقيقة Reality قسمة بين الداخلى Inner والخارجى Outer ، فهما ببساطة يمثلان ناحيتين مختلفتين للحقيقة الواحدة العظيمة للوجود Exsitence .

إن الله يدرك أن الشخص يرى الرداء الذى لا شبيه له للوجود . ورؤية هذا يجعل أنشطة الصوفى تتحالف مع الوعى Awareness ووسط هذا التنوع أو الاختلاف للأنشطة ، فإنهم جميعا يتابعون حالة من الإتحاد لأنهم يرون أن الكل فى الله وأنه ليس ثمة إله إلا الله" .

وتميز "ايفيلين أندرهل" فى دراستها للطريق الصوفى بين خمس مراحل ضرورية فى عملية التسامى والعودة إلى المنبع وهى :

١ – الإيقاظ أو التحول .

٢ – معرفة الذات أو التطهر.

٣ – الإشراق Illumination .

٤ – الليلة المظلمة للروح .

٥ – الاتحاد Union أو الحياة الاتحادية Unitive Life .

وفى هذه المرحلة الأخيرة والتى تعد الصف النهائى لمطلب الصوفى تقول :

"إن الحياة المطلقة ليست مجرد تصور أو استمتاع بالنفس فى حالة الاشـراق، ولكنها أيضا "تتجلي فى الوحدة مع حالة الإشراق أو التنوير الباطنى وهذا يدفعهم بطريقة لا يمكن اجتنابها إلى النشاط فى العالم وليس النشاط من العالم . ذلك أنهم لو اشتغلوا بأنشطة دنيوية فإنهم يفعلون ذلك بهذه الطريقة ليطهروا ويقدموا هذه الأنشطة فى رداء اللاذاتية المتجهة إلى العظمة الإلهية وتحرير البشر وبذلك تصبح حياتنا مباركة .

وفى هذا النوع من الانتقاء تصف لنا "أندرهل" كيف يعمل الباطن Inner والظاهر Outer معا فى حياة الاتحاد وكيف تكون مكافآت المطلب الصوفى من أجل الشخص الذى يجلس منورا على قمة التسامى الذاتى" .

**"ولكن ماهى الحياة الإتحادية ؟**

ولأن الإنسان العادى لا يعرف إلا القليل عن شخصيته الخاصة الحقيقية كما لا يعرف أى شيئ عن الألوهية ذلك الوصف الأرثوذكسى للحياة التى فيها تتحد الإرادة الإنسانية بالله ، انه لا يعرف إلا الصدى فى ذلك الشكل الموسع والذى لا يقدم أى معنى حقيقى إلى عقل الطالب .

إن ما يجب أن نعرفه هو جوهر الذات من الداخل وكما نعرف فإننا إذا لم نستطيع التعبير عن الشخصية الخاصة والسوية لحياتنا البشرية – وهو بالطبع مستحيل – فنحن نتعامل مع الانتصار النهائى للروح وانتعاش التصوف والوصول إلى قمة الإنسانية وهذا النوع من الاستهلال الذى تجاهه تكون الحياة التأملية بهذا النوع من النمو البطئ والتدريب العنيف قد تحركت منذ البداية .

نحن ننظر إلى أشكال بطولية متنامية باستمرار تحيا مع مستويات سامية من الحقيقة التى أغرقناها فى الحياة الفقيرة للوهم والتى لا تتحصل عليها ونتنفس من

طقس لا نعلم خواصه الحقيقية كما لا نتصورها وهنا وفى نقاط عديدة من دراستنا عن الوعى الصوفى . الشهادة المباشرة للمتصوفة الذين يمكنهم وحدهم الحديث عن هذه الشخصية – المزيد من الحياة الثرية – التى يستمتعون بها .

مع ذلك فنحن لسنا معتمدين تماما على هذا المصدر من المعلومات . إنه ذلك النوع الغريب عن حياة الإتحاد التى غالبا ما تحيا فى أعلى وأدق أشكالها فى العالم وتعرض أعمالها أمام العين البشرية لأن قانون أجسامنا يقول "الأرض للأرض Earth to earth لذلك فإن قانون الروح يكون غريب تماما . ان روح الإنسان عادت مؤخرا إلى الوعى الكامل بالحقيقة انها تكمل دائرة الوجود ، ثم تعود لتخصيب هذه المستويات من الوجود التى منها تنبع . ومن ثم فإن أعداء التصوف الذين يرسمون اعترافا أخلاقيـــــا من العزلة والكآبة Morbid and salarity التى تحيا فى التأملات فى المراحل المبكرة والتعليمية من الطريق الصوفى .

غالبا ما تواجه هنا بتلك النظرة الاعتراضية للصوفى كمرشد للانسانية وكشخص ذو حدس حاد super human nature والتى يحققها هؤلاء الأشخاص ونستطيع قياس شيئ ما من حيويتها السامية والتى يشتركون فيها . إن الأشياء التى تحدث والانتصارات التى اكتسبت على الظروف بواسطة القديس "يوحنا" والقديسة "كاترين" من سيناء والقديس "أوغسطين" والقديســـة "تريزا" و "جورج فوكس" يصعب شرحها إذا لم تكن هذه الأرواح العظيمة قد حققت التصاقا حميما واتصالا أكثر انتماءا من أشخاصه مع هذا النوع من الحياة التى تعد "نور الرجال" ومن ثم فإن لدينا خطين مفتوحين للبحث والتساؤل ويتعلق الخط الأول بتلك المقارنة أو الوصف الذى يخبرنا به المتصوفة فيما يتعلق بخبرتهم وتجاربهم (كيفية الطريقة التى يصف بها الصوفية تجاربهم).

والخط الثانى هو ذلك العيان الثاقب الذى يخترق حياتهم ليدخل إلى كيانهم حيث المنابع السامية للفعل الذى يتصل مع مستويات عميقة من القدرة الحيوية وفى المجال الثالث فنحن نمتلك مثل هذه الآلة الناقدة التى وضعها علم النفس تحت طلبنا وتكن مع هذه المستويات الروحانية العملاقة فيجب أن يكون التعامل معها بنوع من الحذر الشديد وكذلك بتواضع . فبالرغم من أن "الحياة الاتحادية" غالبا ما تعيش فى العالم فهى ليست منه على الإطلاق . إنها تنتمى إلى منطقة أخرى من مناطق الوجود ، وهى تتحرك بأمان على مستويات عليا من الوعى ، ومن ثم فهى تند عن كل مقياس يتعلق بالقدرات البشرية . ونحن فقط قليلا ما نلمح مجرد لمحة من الحياة الحقيقية لهذه الأرواح المصطفاة والتى تسمو غالبا فوق مستويات من المعرفة بينما ننظر إليها من الوادى السحيق مثل هذه الأرواح التى تحلق بعيدا وتتنفس هواءا آخر حيث لا يمكن أن تصل إليها ومع ذلك فمن المستحيل أن نقدر أهميتها .

هذه الأرواح هى السفراء إلى المطلق Asbsolute انها وسيلة الإنسان فى تحقيق ادعائه بإمكانية الاتصال الدائم بالحقيقة حيث تحلم بشهود العيان إلى حيث الصفات العملية للحياة السامية وفيما يقول "أيوكين" Eucken انها تجرب مغامرة الطاقة الروحية المنتصرة كنوع مميز عن الروحانية التى تكمن فى تمام الحياة ، أو تكافح للحفاظ عليها لتصل إلى حيث القدرة الحقيقية التى تنشأ من الحب الإلهى بمجرد أن تصبح الروح البشرية حرة فى استقبالها . فإذا ما وصلنا إلى أدلة

---

قارن ما يقوله دانتى فيما يذكره عن حاسة الشخصية السامية عندما تتنفس هواء الجنة لأول مرة – راجع :

Der sinn and wert de debens ; p.140.
What is Enlightment, p. 46

الصوفية أنفسهم فإننا نجد أنهم فى محاولاتهم وصف حياة الإتحاد فإنهم يعودون إلى شكلين رئيسيين أولهما التعبير الرمزى والصمت وكلاهما فى منتهى الخطورة وهما يؤديان إلى سوء الفهم ، فكلاهما يقدمان فرصة واسعة للنقد اللاذع والصادر من الباحثين المعاونين ولهذا النمط من التصوف . ونحن نجد أيضا وكما قد نتوقع من خبراتنا السابقة من مواجهة استخدام هذه الرموز بواسطة هؤلاء المتأملين والمنجذبون ، ان هذه المصطلحات تخص المتصوفة من ذلك النوع الشخصانى الحميم الذى يتعدى إلى آفاق ميتافيزيقية سامية Transcendental Metaphysical وأن كل صيغة منها إذا أخذت منفردة فقد تبدو متناقضة للأخرى. وهناك نوعين يمثلان هذا الاتجاه وهما :

١ – الصوفى الميتافيزيقى الذى يعد المطلق بالنسبة له لا شخصى ومتسامى ويصف الوصول النهائى إلى المطلق كما لو كان تأليها Deification أو كما لو كان انتقال من النفس إلى الله أو تحول النفس فى الله .

٢ – الصوفى من أصحاب الاتصال الشخصى والذى يمثل أسلوبه وهما أفضل للحقيقة والذى يتحدث عن استهلاك الاتصال Consumation وعن شكله الدائم والدقيق كما يتحدث عن الزواج الروحى Spiritual Marriage لروحه مع الله وكلا المصطلحين هما من تخمين النفس فيما يتعلق بالشخصية الداخلية للحالة التى يستشعرها ككل وليس كأجزاء انها تجمل نفس العلاقة مع

---------

راجع دانتى : Compare Dante's; Sense of transmuted when he first breathed theair of paradise.

يقول : إذا لم أكن أنا ذاتى التى هى أنت وخلق جديد آه أيها الحب الذى يحكم البشر انت المعروف بنوره الذى يرفعنى إلى السماء .

الحقائق غير القابلة للوصف ineffability لهذه الحالة مثلما يتعلق الأمر بأمهر نظرياتنا المتعلقة بما تنطوى عليه الحياة من معنى .

تلك الحياة التى تحمل العمليات الحيوية إلى البشر ، إنها مما يستحق تفحصة ولكننا قد لا نفهم هذه المعانى حتى نتفحص الحياة التى يصرحون بشرحها .

إن لغة الألوهية والزواج الروحى هى لغة مزاجية وتتعلق بالخبرة الموضوعية الذاتية أكثر من تعلقها بالحقائق المنفصلة . انها تصف فى وقت واحد المعرفة المدهشة للصوفى بذلك التغيير العميق الذى يؤثر فى شخصيته .

انها لحظة يدرك فيها الصوفى أن عناصره الجسمانية من الملح والكبريت والزئبق تتحول جميعها إلى ذهب روحى ، ومن ناحية أخرى إلى ذلك الاستهلاك المذهل فى حبه وذلك بالمقارنة بهذه البناءات الرمزية ، ثم أنه باكتشاف وعزل العامل الشائع الدفين فى كل منها فإننا قد نتعرف أو نتعلم شيئ ما عن الحقيقة الأساسية التى تحاول كل واحدة أن تصفه .

ومرة ثانية يصف الصوفى أعراضا معينة ابتدائية كعلامات ونتائج لحالة الإتحاد وهذا قد يساعدنا على تحديد شخصيتها . ان أول مظاهر هذه الحالة الضرورية تقوم هذا الاستسلام أو ما يسمى انعدام الذات Self noughting الذى ينتج عن ظلام الليلة المظلمة Dark night أو كما يقول جوليان Julian النرويجى هذا هو السبب فى أنه لا روح ترتاح حتى تتخلص من كل الأشياء التى عملتها انها عندما تكون راغبة فى التلاشى فإن هذا يكون من أجل الحب الذى يملك الكل ويحيط السالك المسافر إلى الرب ثم أنه يصبح قادرا على استقبال الراحة الروحية" . ونقط الانفصال الحاد للروح العدمية لتكون حرة أو هكذا تقول مرآة الروح البسيطة Miror of simple soul وحالة الاتحاد هى بالضرورة حالة من

حالات المشاركة البنيوية فى الحياة الأبدية eternal life . ان العلامات الأساسية لهذه الحالة نفسها هى على النحو التالى :

أولا : حالة من الامتصاص الكامل فى المطلق ومهما كانت الحالة المزاجية فإنها مما تتفهمه النفس .

ثانيا : حالة من الوعى بالمشاركة فى القوة والفعل بواسطة سلطاتها وحتى تتمخض عن معنى متكامل للحرية والهدوء المنيع invulnerable serenity وعادة ما تتنحث النفس إلى شكل من أشكال الجهد البطولى أو النشاط الخلاق .

ثالثا : انها نوع من إنشاء النفس كقوة من أجل الحياة أو كمركز للطاقة . أو كأب حقيقى للحيوية الروحية فى الناس الآخرين . ويتمثل هذه الأعراض وتفحصها وحياة هؤلاء الذين يعرضونها فى ضوء علم النفس فإننا نستطيع بالتأكيد أن تحصل على بعض الشذرات الاخبارية المتعلقة بحالة التسامى التى تشمل تلك الحالات الخاصة والأفعال كذلك وحينئذ فسوف نعتبر الحياة الاتحادية . كما تظهر من وجهة نظر علم النفس ، وكما يصفها لنا المتصوفة الذين يستخدمون :

١ - لغة الألوهية ٢ - وذلك الزواج الروحى .

٣ - وأخيرا سوف تتحول إلى هؤلاء الذين عاشوها وجربوها طالما كان ذلك فى طاقتنا لكى ندرسها ككائن متكامل كلى .

**أولا** من وجهة نظر عالم النفس الخالص ، فماذا تمثل الظواهر المتنوعة لحياة الإتحاد إذا ما أخذت معا ؟ فإنه قد يقول أنها تشير إلى الإنجاز الناجح لهذا

الشكل الأعلى للوعى والتى تكافح من أجل السمو أثناء كل الطريق الصوفى ويحقق مستويات أعمق وأخصب من الشخصية التى تحصل على الحرية والنور .

ان النفس يعاد صنعها انها تتحول وتتوحد مع نفسها ومع توقف الضغط فإن القدرة تتحرر من الأهداف الجديدة . ويقول "دلاكروا Delacroix (١) أن بداية الحياة الصوفية المقدمة فى موضوع الحياة الشخصية للسالك مجموعة من الحالات المتميزة بنوع من الخواص المحددة بشكل خاص ونظام سيكلوجى خاص بالمعنى الاصطلاحى الذى ينطبق عليه كنوع من التفوق على النفس العادية .

كما يصبح اختفاء الذات فى المقدس والتى يعبر نوعها – كما يجب أن نقول – عن نظام نفسى جديد كما نفهم من المصطلح ، كما يطور هذا النظام شخصية جديدة تتمتع بطريقة جديدة للإحساس والفعل ويتمخض نموها عن تسامى الشخصية كذلك تؤدى إلى صقل الوعى البدائى للذات وتوفر البدائل التى تساعد على إيجاد وعى أوسع . كما تساعد على تلاشى الذات واختفائها فى "المقدس" .

ثم أن احلال الذات المقدسة محل الذات البدائية هو ما يمكن أن نعطيه ذلك المحتوى الفلسفى لهذا التصور أو هذا المفهوم إذا ما قلنا ما هو أبعد من ذلك ، إن الإنسان فى هذه الحالة الإتحادية وبهذا البديل "المقدس" الذى يحل محل النفس "البدائية" قد ارتفع فى النهاية إلى نوع من الحرية الحقيقية بالدخول إلى ثمار الحقيقة .

ومن هنا فقد استطاع الإنسان أن يفتح طرقا جديدة لتدفق قوة الانتصار الذى يعد مادة الحقيقة نفسها ، والذى يعيد تشكيل الوعى وبفضل هذا النوع من التسامى ينتقل إلى الحياة الكونية Universal life والتى لم تعد مجرد حليفنا بل ملكنا ، ومن هذا الاتصال بالحياة الكونية والاتصال بتلك الكلمة المليئة بالطاقه "الله" والتى

-------

(١) Delocroix, Etudes sur le Mysticism , P. 197.

لا يمكن أن تحتوى على شيئ ، ومن هذه المستويات العميقة للوجـود والتـى معهـا تتكيف تلك النفس تماما فإنه يستمد قوة مدهشة لنوع من السلام الهادئ . تلك القوة التى تتعامل مع الظروف والتى تعد واحدة من أهم خواص "حياة الإتحاد" .

هذه الشخصية السرية والدائمة من ذلك النوع "الفائق"(١) والتى تعطى السطح الذات انتماءا دائما لوجودها فى كل مرحلة من مراحـل تطـور الصوفـى ومراحـل نمو نفسه الخالدة etrnal والتى أصبحت تدرك قدرها عن وعى ، ثم أنها تبـدأ فـى أن تكون وجودا فى النهاية .

انه فى أثناء كفاحها وعذابهـا فـى "الليلـة المظلمـة" Dark night فقد تـم لهـا هزيمة وقهر تلك اخر العناصر الجامحة للشخصية انها لا تظل مقصورة علـــــى مجـرد أفعـال ذلـك التصـور العميـق profound preception والأحـداس الفائقـة verpouting intuitiorre المتعلقة بالمطلق absolute انه لم يعد هناك اعتماد فـى ظهورهـا علـى الحـالات النفسـية مـن التـأمل والجـذب ecastasy أو النشـوة لقـد اتحدت الأنا والأنت Anima on Animus ، وهكذا جسم الصوفى فى النهاية ذلـك التناقض الذى تحدث عنه "ستيفنسن" Stevenson فلم يعد فى اثنين وإنما أصبـح واحدا فى الحقيقة .

**ثانيا :** وكما أعتقد فإن الصوفى يقبل أو يذعن لهذه الأوصاف حيثما كانت ، لكنه قد يحاول أن يترجمها بكلماته الخاصة ، وأن يصقلها بنوع من الشـرح الـذى يخرج عن عناية وطاقة علم النفس .

انه يقول أن بحثه الطويل يتعلق بالحقيقة المتعاليـة ، باتحـاده مـع اللـه والـذى أنجزه أخيرا وبالرغم من أن نفسه لم تمس فإنه قد تم تخللها تماما كقطعة من

-------

(١) Eucken; Der Sinn und Wert de Lbens p.12.
What is Enlightment, p.41.

الاسفنج بجوار البحور أو بجوار محيط الحياة والحب الذى حققه وبه يقول "أنا أحيا" مع ذلك فإنه ليس أنا لكن الله فى "God in me" .

إنه الآن يعى أنه أصبح نظيفا حتى النهاية من آخر وصمات الانفصال وفى كلمات الشاعر الصوفى فإن رحلة الصوفى تنتهى ليس فقط بالوصول إلى "الله" ولكن فى "الله" لقد دخل إلى النظام الأبدى الخالد ، لقد وصل إليه وحققه والآن فإن حالة الجذب الكونية تجذب إليها كل كائن حى ، لكن حركة الصوفى تكون من خلال فترات من حالات متبادلة من الفرح والسرور وحين تستيقظ الروح وتتمدد أو تنتشر ، كما أنها كانت تختبر بعناصر نار الحب وألمه ، لقد كان واعيا أنه تحرك تجاه هدف محدد . ولأن كان الصوفى عظيما فإنه يعى أن غايته لم تكن مجرد فعل من الأفعال المعرفة ، ومع ذلك يتميز بالمعرفة الشديدة والكثيفة والمتسامية . ليس هذا فقط وإنما هو حالة من حالات الوجود أو حالة تحقيق ذلك الحب الذى يدفعه بثبات وصلابة إلى مكانه الخاص . وفى هذه الصورة من صورة الكيميائيين فإن نار الحب قد قامت بفعلها . ثم أن زئبق الحكمة المختبأة فى ذلك الكنز والذى فى داخله تكمن الحقيقة قد حولت عناصر الملح والكبريت فى عقله وحواسه إلى ذهب .

# الفصل الثالث
# فى
# البوذيـــــــــة

ترجمة ودراسة لكتاب

**Exploring Buddhism**

By : Christmas Humphery

## مقدمة :

أصبح حقل البوذية وأسعا جدا بمرور القرون لدرجة أنك لا تستطيع أن تكتب عنها بشكل كلى . ولقد حاول قليلون حقا أن يفعلوا ذلك ، كما جاءت الكتب التى تحتوى على كل مدارسها وتساؤلاتها صغيرة حقا .

وبمرور الوقت أصبح للبوذية معنيين مختلفين تماما :

١) المعنى الذى اختاره علماء البوذية ، كذلك المتعلمون من الرجال والنساء الذين اختاروا ركنا ما من حقل البوذية وأضافوا إلى معرفتنا بهم . لقد دربوا على الكتابة بموضوعية ، وهو ما يسمح للقليلون أن يكونوا بوذيون بالمعنى الثانى للكلمة .

٢) المعنى الذى اختاره الطلاب الذين يحاولون أن يحصلوا على تأكيدات للنظرية ، وذلك بالغوص فى عقولهم ، وكذلك بتطبيق المبادئ التى تم اختبارها فى حياتهم الخاصة ، لأنه من أجل الرغبة فى مصطلح أفضل يستطيع الباحث أن يسميهم تطبيقيون .

لكنه لا يوجد شخص واحد يمكن أن يتعامل مع كل الحقل البوذى ، لذلك يجب أن يكون هناك تخصص ، وتركيز على مساحة مختارة من هذا الحقل .

فالمرء على سبيل المثال يستطيع أن يتدرب على التعاليم الأساية لمدرسة الزرافادا Theravada وهى البوذية فى سيلان Celylon ، وبورما Burma وتايلاند Thailand ، بصفة عامة فهى مقبولة كأقدم مدرسة بوذية . أو أن الفرد يستطيع أن يتدرب على تعاليم Zen المفتوحة على اليابان الغربية .

أو أنه قد يحاول أن يجرب التمارين التى مازالت أصعب وهى تعاليم البوذية فى التبت Tibetan لكن أحدا لا يستطيع أن يختبر الثلاثة دفعة واحدة .

إن النظام المكثف والذى هو وسيلة تحقيق تجربة روحية يستدعى التخصص قبل أن تتطور النظرية إلى وعى حقيقى ، وسواء كان الهدف هو موضوع من موضوعات البوذية اللانفس No self أو ما يسمى الخواء Void أو الكارما Karma أو Rebirth التناسخ ، أو كمدرسة واسعة . فإن كل هذه الدراسات والطريقة الخاصة بها والتى تدرسها بعمق فى البوذية .

وبالنسبة لى (الكاتب) وخلال نصف قرن من البحث واستكشاف البوذية فقد كنت مقيدا بحياتى السابقة وتدريبى على هذه الفلسفة ، وقد قمت بدراسة مكثفة على هذه النظرية والتدريبات على موضوعات مختارة فى هذا المجال .

وهنا سنعرض لبعض المقالات عن هذه الاستكشافات ، وهذا ليس نصا من نصوص البوذية . ثم أن الكثير من مساحة الفكر البوذى نادرا ما تذكر هنا .

كذلك يوجد بعض التكرار فى ملامح الموضوعات المنتقاه فى هذا الكتاب وقد يظهر المنظر مرة تلو الأخرى ، وفى وصفنا لهذه المغامرات ، فإن الباحث لابد أن يستدعى كل المخزون العقلى من الاقتباسات ، والمعلومات ، وما شابه ذلك وما يكون قد تكرر بشكل جيد .

ثم انه قد يبدو أن هناك تناقضا ، ولعل هناك مساحة واسعة تجرى فيها صراعات الآراء بشدة ، ويتم هذا من خلال الجو المتسامح للبوذية مقارنا – بصراحة – بما يجرى حولها من مناقشات متعصبة .

وهكذا ، وعلى سبيل المثال : تكون نظرية Anatta من مدرسة الزرافادا Theravada كما تدرس فى أجزاء منها اليوم ويتحدث بعضها عن قلب البوذى ، مختلفا عما يذكر حوله من آراء غير حقيقية .

ومرة أخرى ، فإن التنتراس Tantaras من التبت ، هم بصفة أساسية بوذيون من منطقة التبت ، أو هم كلية ليسوا بوذيون مستوردون من الهند . أو

من البوذيه الشينيه .Shin B الشائعة بصفة عامة فى اليابان . وهى أيضا تستمد بعض عناصرها من البوذية الزينية Zen Buddhism أو هى كثير من العناصر البوذية الروحية المتنوعة . والتى يجب إخراجها عن حدود هذا المصطلح .

لذلك فقد تختلف الآراء بشكل واسع وتتباين من حيث الهدف الشرعى منها ، وكذلك فى قيمة التأمل ، وكذلك فى حاجاتها إلى فرع من فروع البوذية كالزرافادا سنغا The ravada Singho فى الغرب ، أو بالمقارنة بالعلاقة بالفلسفة البوذية مع الطبيعيات المعاصرة .

وبمعنى من المعانى إذن : **ماذا يبقى فى هذا العمل أصيلا ؟**

وبمعنى آخر قد تصل هذه النظرية إلى قمة الخلافات الفكرية ، إلا أن التجربة البوذية تجربة شخصية ، وتعد جديدة بالنسبة للفرد فى كل وقت يصل فيه إلى اللحظة اللازمانية .

إن البوذى لا يعرف سلطة سوى سلطة الحدس Intuition ، وكل خطوة فى الطريق يجب أن يقطع بواسطة السالك حتى تصبح المعرفة الشخصية باعتبارها حقيقة المعرفة هى السائدة .

إن استكشافاتى للبوذية قد تمر بمناطق سطحية ، وقد يقول الواحد أنه بمرور ألفى سنة من الخبرة والوصف فإن الاتجاه يبدو جديدا مع ذلك .

وهذا قد يشتمل على أجزاء عن بوذية الأناتا Anatta والكارما Karma والتناسخ Rebirth ، وكذلك التركيز Concentration ، والتأمل Meditation . ومع ذلك ، فإنه لا يوجد اثنين من المستكشفين يتخذان نفس المنحى فى معالجة الموضوعات البوذية ، كما لا يسلكان نفس الطريق ، كما لا يحققان بدقة نفس النوع من الفهم .

وفى موضوعات أخرى مثل تلك المتعلقة بالحكمة Wisdom التى تخرج على المجال وتذهب بعيدا لهى أدنى من أن تطأ ، ومن السهل على الواحد أن يضل طريقه ، بينما لو أن الدائرتين التركيزيتين فى البوذية التبتيه Tibeton كما جاء وصفها فى الجزء الثالث ، قد تم وصفهما فى مكان آخر فإنى لم أقرأ مثل هذا الوصف .

وهنا سوف نجد أنماط وحالات مختلفة للعقل وبعض الفقرات قد تم التقاطها من الفصول الخلفية للمجلات العلمية ، وبعض الفصول قد تم انجازها من بين المقالات الجديدة أو التى لم تنته بعد .

وقد يكون بعضها فيه خدمة لكل الباحثين خارج نطاق المادية ، وبعضها يمثل الحكمة المتراكمة عبر العصور ، وهو ما يمثل أنبل هدف يمكن أن يجده العقل البشرى ، وهو ما يمثل اللحظات التى لا تنتمى للحقيقة الخالصة Pure truth لأول مرة .

**المؤلف**

## (١) أسس الفكر البوذى

يرى "كريسماس همفرى" أن حياة بوذا يجب أن ينظر إليها بموضوعية فالبعض قد لا يرغب أن يكون من أتباع رجل عظيم مهما كان عظيما . والآخرون قد يأخذون خط الاعتقاد أن التنوير البوذى هو الحقيقة الأساسية فى الفكر البوذى وهى الحقيقة التى لو لم تقبل تترك تعاليم بوذا مجرد فلسفة ، وأبعد قليلا من هذا تبقى الخبرة الهائلة عند أفضل تصور لها مجرد انعكاس شاحب .

وعلى القراء أن يدركوا ماذا تكون البوذية بما لم يمكن أن تكون . إن البوذية لا يمكن أن تكون ديانة الهند كما يعتقد بعض العامة ، إن بوذا لم يكن إلها وإنما كان مرشدا ، إن الأصنام لم تعبد فى معابد البوذية ، وإنما تبجل فقط صورة ذلك المعلم الروحى العظيم ، إن البوذية لا يمكن أن تكون ديانة اليأس التى تريد أن تنسف النفس الكلية فى العدمية الجوفاء .

وفيما يتعلق بالسؤال القائل : ماذا تكون البوذية ؟ نقول أنها واحدة من أحكم وأقدم مجالات الفكر الفلسفى والنفسى ، والصوفى ، والميتافيزيقى ، والدينى ، والفرائضى ، والثقافى ، والفنى كذلك .

وبالرغم من وصفها باعتبارها واحدة من ديانات العالم الخمس العظمى ، فهى بمعنى من المعانى ليست ديانة على الإطلاق لأنها تفتقد مفهوم الله المقدس ، الروح الخالدة المستندة إلى الله ، وكذلك الرهبان الذين من واجبهم أن يساعدوا الله على إنقاذ هذه الأرواح [١].

---

(١) لاحظ أن المؤلف كريسماس همفرى مسيحى يعتقد بوظيفة للرهبان باعتبارهم واسطة وعامل مساعد لله ، وهو أمر يرفضه الإسلام .

ومن الناحية التاريخية ، تكون البوذية اليوم أسمح الديانات على الأرض بين مدارسها المختلفة وبني الأفراد فى هذه المدارس فيما يتعلق بوجهة نظرها فى الديانات الأخرى" [١].

ويستطرد "همفرى" فى وصفه للبوذية قائلا انه لم تكن هناك حرب بوذية على الإطلاق ، كما أنه ليس هناك تحفظ تجاه الآراء البوذية الشخصية ، وفى جامعة نالاندا Nalanda تلك الجامعة البوذية الشهيرة والتى استمرت سبعمائة عام كان هناك مائة محاضرة تسلم كل يوم بواسطة أعظم العقول تعرض على عشرة آلاف طالب ، فانه ليس من بينها واحدة دوجماطيقية Doga-tic أى عقائدية تفتقر إلى الدليل .

وطبقا للمخطوطات فإن قدرا كبيرا من التعقل ، والتعليم قد أضيف بواسطة بوذا عن طريق ذلك النوع من التنوير الذى لا مثيل له . مع ذلك فقد اختار أن تعلم الجنس البشرى طريقته التى تبدأ من "المعاناة وحتى نهاية المعاناة" وهى الطريقة من طرائق الحياة التى تطأ كل لحظة فى اليوم تعد أكثر أهمية من أى نظرية أخرى ، ومع ذلك عميقة ورقيقة ومهذبة .

يقول بوذا "ان منزل النفس هو النار التى تحترق بالكراهية والحقد والوهم وعندما تنطفأ هذه النار وتخمد سيكون هناك وقت كاف لمناقشة طبيعة "المطلق" .

إن موقف البوذى تجاه الحياة هو الموقف الوسيط بين كل المتناقضات بما فى ذلك الآراء الموضوعية أو الذاتية . ولقد نصح بوذا أتباعه وحذرهم تقمص الحياة من أجل ذواتهم فيما يسمى اليوم "السلوك العلمى" وبصفة خاصة "العلامات الوجودية الثلاث" ومن ناحية أخرى فقد علمهم أن هذه "الحقيقة" موجودة فى

----------

(١) المؤلف Christmas Humphreys لم يقرأ عن الإسلام ولا يعرفه باعتباره أسمع الديانات السماوية ، كما أننا لا نوافق على وصف البوذية باعتبارها ديانة كبرى .

الداخل . ومثل هذه العناصر العقلية يجب اختبارها وتجربتها كوظائف لرجل واحد كلى .

إن بوذا لا يعرف مخلصا واحدا Saviour ويقول عليك أن تصنع خلاصك ، ان كل واحد يقطع الطريق بجهده ، ان طول الرحلة يعتمد علي المجهودات التى يبذلها عقل الفرد .

ويحدد بوذا ثلاث علامات : الحضور الكلى للتغير وهو موروث فى كل شكل دون استثناء ، والعلامة الثانية الغيبة فى أى شكل بما فى ذلك الإنسان . نقصد غيبة عنصر الثبات الخالد أو عدم التغير أو غيبة المبدأ الذى غير "كلية" هذا الشكل عن أى شكل آخر .

ولو نظرنا إلى شخصية الإنسان على أنها روح ، فهى ليست روح خالدة ولكنها تتغير كأى شيئ آخر فى كل لحظة .

والعلامة الوجودية الثالثة هى المعروفة بمصطلح Dukkha والتى عادة ما تترجم "المعاناة" أو المرض العقلى أو اللاسعادة من كل نوع . وفى الحقائق السامية الأربعة التى أشار إليها "بوذا" يقدم لنا التواجد الكلى للمعاناة فى كل أشكال الحياة ، ثم سبب هذه المعاناة التى اكتشف أنها رغبة النفس الراغبة أو الأنانية أو الرغبة المركزية فى النفس .

ان الرغبة فى حد ذاتها ليست شرا لأننا فى حاجة إليها من أجل الاستثارة ، وتؤكد الحقيقة الثالثة أنه مع إزالة الرغبة الخاطئة تتوقف المعاناة والحقيقة الرابعة متمثلة فى الطريق البوذى أو ما يعرف بطريق التنوير البوذى السامى والذى يجب أن يطأه السالك حتى نهاية المعاناة .

بعد ذلك يجب أن يكون هناك فهم عميق للمبادئ الأساسية لتعاليم بوذا ، ثم يأتى بعد ذلك حديث بوذا عن الأخلاقيات الحقيقة بما فى ذلك الدافع الصحيح ، والحديث الصحيح ، والفعل الصحيح وأسباب العيش الصحيحة فى المقدمة .

ثم أن المجهود الصحيح يجب أن يتطور ليصل بإرادة القوة بالمراحل النهائية. والخطوتين النهائيتين يشكلان نظاما كاملا للسيطرة على التطور العقلى ، وعلى العقل حتى تقوده إلى حظيرة "النرفانا Nirvana والأول هو التركيز الصحيح الذى فيه يكون العقل مدربا كأداه يمكن أن تركز بشدة على موضوع مختار ثم تطرد الرغبة .

إذ أن البوذية ترى أن هذه الأداة "العقل" عندما خلقت فإنها كانت من أجل أن تستخدم فى التأمل ، وحتى يسكن النشاط العقلى ويتمدد إلى مداه ولكى تتطور قوة الحدس والفهم الخاص بإدراك "الحقيقة" التى تتعدى إمكانيات الفهم العقلى .

إن الوجود بعيد عن القانون ، وكل المسببات لها أسباب ، وشخصية الإنسان هى بعض من كل أفكاره وأفعاله السابقه ، والكارما تعنى الفعل ورد الفعل الذى يحكم كل الوجود والإنسان هو المخلوق الفريد ونتاج ظروفه وخلقه لهذه الظروف وحالته المقبله وقدره النهائى ، وبواسطة الفكر الصحيح فهو يستطيع بالتدريج أن يطهر طبيعته الداخلية ويحصل على الحرية من عجلة التناسخ وتشمل هذه العملية حقبة طويلة من الزمن مع الحياة وبعد الحياة ، وهكذا ستصل كل وحدة من وحدات الحياة إلى التنوير .

إن بوذا هو الكل المستنير "الواحد" العاطفة الكلية ، لأن الحكمة والعاطفة هما وجهين لعملة واحدة .

إن مدرسة البوذية الغربية تتحدث على سبيل النموذج عن Arhat التى تعنى الواحد الأمثل الذى يحول الجهود إلى إنجاز يحقق الحرية من خلال الوهم وتنظر

المدرسة الشمالية إلى الـ Budhista ذلك الذى كبت حياته فى خدمة كل الأشياء الحية ويحظى نسبيا باهتمام قليل بحريته .

إن الحرية لا تنال إلا بعد أن يكرس نفسه لخدمة الكل ، ان العاطفة تظل عمياء إذا لم تعتمد على ضوء الحكمة "النرفانا" سواء أطلقت عليها مصطلح "الايقاظ" أو "التنوير" لا يمكن أن توصف بصفة كاملة بمثل هذه الصفات . إنها نهاية الوهم ، انها الحقيقة المشاهدة وجها لوجه . ان كل معنى للنفس المنفصلة مفارق متسامى هنا ، كما أن الرغبة الشخصية من أى نوع تموت ، ان قطرات الندى تنحدر فى ذلك البحر المتلألأ لكنها تسترد كل وعيها .

ان "النرفانا" تتحقق فى الجسد الطبيعى فى الأرض وفى النهاية فإن كل شيئ يدخل فى الحياة البوذية .

ولأن البوذية فى جوهرها "طريق" وليست نظرية فكل شيئ يجب أن يطبق فى الحياة اليومية حتى تذوب النظرية فى التجربة .

## (٢) الموضوعات الرئيسية فى البوذية

إذا طرح هذا السؤال "**ما هى البوذية**" ، سيكون الجواب أكثر تعقيدا كما كان السؤال صعب التناول ، إذ لا يوجد بوذيان اتفقا على الجزم بتعريف محدد . إلا أنه ربما قد ظهر رأى ما بعد خمسين عاما من تناول الغرب للبوذية فاتحا باب البحث للراغبين من أبنائه .

ولقد دعوت مائة وخمسين بوذيا من المقيمين فى لندن أو بالقرب منها لصياغة قائمة بآرائهم المتعددة التى اصطلحوا عليها تعرض لأبعاد ذلك الموضوع من وجهة نظر غربية . ولقد ضمنت تلك الاصطلاحات على هيئة بنود كالآتى . ولكن قبل كل شيئ لابد من الإشارة إلى ما استرعى انتباهى ان محتوى تلك المبادئ فى جملتها تنتسب إلى مدرسة (ثيرافادا) البوذية ، لكن تلك الصفة ما كانت لتأخذ عليهم إذ أن هذه الآراء فى حقيقتها هى القواعد الأساسية لذلك الصرح الفكرى الشامخ من التفكير والتجربة المعروف بالبوذية . وإذا كانت مدرسة (الماهايانا) أعمق فى أفقهما إلا أنها تشبه فى تشعب معتقداتها وبواسطة العقول الباحثة المتأملة فى جميع الاتجاهات كالعجلة ذات الأوتار المتشعبة ، لكن تلك الأوتار المشعة المتشعبة سرعان ما تتنافر اتجاهاتهما . إلا أن آراء تلك المدرستين المختلفتين تنبع من مركز (محور) واحد ألا وهو البوذية .

أولا : على الباحث فى البوذية أن يعرض حياة البوذى كنبراس أو مثل عرضا بسيطا موضوعيا وذلك لاختلاف أسباب اتباع الأفراد لذلك المذهب . إن بعض الراغبين فى اتباع ذلك المذهب لا يريدون أن يكونوا أتباع رجل عظيم مهما بلغت درجة عظمته . وهناك البعض الآخر الذى يتخذ تجربة البوذا الروحية كأساس راسخ للبوذية ، وإذا لم تتضح وتبدو كما يجدر

بهما. نظروا إلى باقي التعاليم على أنهـا مجـرد فلسـفة بعيـدة وقـاصرة عـن السمو إلى تلك التجربة الروحية ولكنهما انعكاس هزيل لها .

ثانيا : من المحبذ التفريـق بيـن البوذيـة وبقيـة الأديـان تفريقـا واضحـا وبسـيطا ، فالبوذية ليست ديانة للهند كما يعتقد العامة ، وما كان البوذا إلاها ، بل كـان حكيما معلما ، ولا تعبد الأصنام فى معابد البوذيين لكنهم يعبدون ويقدسـون صورة المعلم الروحى الأعظم وليست البوذية ، وهى أمل يهـدف إلـى فنـاء النفس فى فراغ سرمدى .

ثالثا : ان البوذية واحدة من أكثر الاتجاهات الفكرية الموجودة اتساعا وهى تجسيد للفلسـفة والتصـوف والفيزيقيـات والديـن والطقـوس والثقافـة والفـن وعلـوم النفس .

بالرغم من كون البوذيـة واحـدة مـن أعظـم خمـس ديانـات إلا أنهـا بمـا تحمله وتحتويه ليست دينا على الإطـلاق ، وذلـك أنهـا تحتـوى علـى صفـة الإله القادر المسير ولا الروح الخـالدة والمعتمـدة علـى اللـه وهـى الرسـول والرهبان الذين من واجبهم مساعدة ربهم فى تخليص تلك الروح .

وإذا كـان ذلـك المجـال متسـع المـآخذ والـردود فعلينــا أن نقتصــر علــى الإشارة إلى أهداف البوذية الرئيسية .

رابعا : ان البوذية هى أكثر الأديان سماحة على ظهر الأرض على نحوهـا يعتقـد "كرسماس همفـرى" سـواء بيـن مدارسـها المختلفـة أو فـى انطباعـاتهم عـن الأديان الأخرى ، فلم نسمع فى يوم من الأيام عن حرب بوذيـة أو محاكمـة لأحد الأفراد بسبب آرائه الفلسفية المتعصبة . إذ لم نجد فيما تواتر إلينا مـن أخبار عن أشهر جامعة بوذية (فلانادا) أن طلابها الذين كانوا يأخذون العلـم

على يد أعظم العقول ، أثاروا فيما بينهم مناقشة عقائدية أو وجد فيما بينهم ذوى النيات الخبيثة إلى بث الفتنة بين الناس .

خامسا : لقد خاض البوذا ، طبقا للمخطوطات ، تجربة ذهنية وروحية عظيمة أضاف إليها تجربته التنويرية الفذة إلا أنه اختار أن يعلم رسالته إلى البشرية على أنها منهاج وأسلوب "طريق" من المعاناة إلى ذروة المعاناة ، وهذا الأسلوب أو الطريق – المطروق فى كل دقيقة – ذو أهمية أكثر من أى عقيدة كانت . لقد قال البوذا "ان منزل النفس هو النار على النار ، ونارها أكره والنزوه والوهم" . وعندما تنطفئ تلك النيران سيكون هناك متسع من الوقت لمناقشة طبيعة الكليات .

سادسا : إن المسار الذى يخططه البوذى لحياته مسار وسطى بين جميع الأضواء بما فيها موضوعيه وجهات النظر أو عدمها ، لقد حض البوذا أتباعه من ناحية على دراسة الحياة من وجهة نظر علمية مبنية على ثلاث محاور "علامات الخلق الثلاثة" ولقد أرشدهم كذلك إلى وجود الحقيقة فيها ، إن هذه الخصائص الثلاثة كغيرها من خصائص العقل لابد من اعتبارها وظائف للإنسان الكل .

سابعا : ليس للبوذية مخلصا ، فلقد قال البوذا "اصنع خلاصك بنفسك" وأن يخطو كل إنسان طريق الخلاص بجهوده ، وان طول الرحلة يعتمد على مجهودات العقل الفردية .

ثامنا : لقد وضح البوذا علامات الخلق الثلاثة على النحو التالى :

**أولهما** : حضور واستمرار التغير كصفة أساسية فى كل شيئ دونما استثناء .

**وثانيهما** : استحالة وجود أى عنصر أو مبدأ خالد يميز أى مخلوق عن الآخر بما فيها الإنسان ، وإذا وصفت شخصية الإنسان بأنها روح فهى روح غير خالدة ومتغيرة بتغير الزمان .

**وثالثهما** : تغلب المعاناة واليأس (دكاها) على الحياة بكل صفوفها ولقد بين البوذا فى حديثه عن المثل الأربعة بشيوع المعاناه فى كل نواحى الحياة ، ولقد أرجع سببها إلى الرغبة بمعناها الشخصى الأنانى المتمركز لكن الرغبة كحافز للوصول إلى الحقيقة لسيت شرا .

تاسعا : ولقد أكدت الحقيقة الثالثة على زوال معناة النفس بزوال تلك الرغبة الأنانية الخبيثة ، أما الحقيقة الرابعة فى ذلك الطريق النبيل ذو الثمانى مراحل الذى خطاه البوذا إلى ذروة العذاب والمعاناة .

عاشرا : ويبدأ ذلك الطريق بالتفهم العميق للمبادئ الأساسية لتعاليم البوذا . ثم يأتى وصف البوذية الأخلاقية الحقة بما تحتويه من واقع صحيح ، حوار صحيح ، فعل صحيح ، وتعايش حق وصحيح مع الحدث .

كذلك لابد من تطور الجهد الصحيح لكى يمد ويدفع الإرادة القوية إلى الخطوات النهائية .

حادى عشر : وتضم الخطوتان الأخريان نظام متكامل للتطوير وللسيطرة على العقل يؤدى إلى الوصول إلى مرتبة (النبرنافا) أى السعادة والنعيم المقيم الذى يتم بإدراك الحقيقة .

الخطوة الأولى هى التركيز الصحيح الذى يقوم العقل فيه بدور الإله أو الأداه التى تسخر للتركيز على شيئ بعينه عند الحاجة إلى ذلك ولكنه من الجائز استخدام تلك الأداه عند خلقها فى التأمل ، لتثبت نشاط العقل وتوسيع

أفقه ولتطوير الإدراك الفطرى للحقيقة الواقعة بعيدا عن تصور التفكير لها .

ثانى عشر : الكون هو التعبير عن القانون ، فكل الآثار لها أسباب ، وشخصية الإنسان هى النتاج الكلى لأفكاره وأفعاله السابقة (فالكارما Karma) الفعل ورد الفعل .

تحكم الوجود ، والإنسان هو المسئول الوحيد عن ظروفه وأفعاله وردود فعله تجاهها وعن حاله مستقبله وعن قدرة الأخير . يستطيع الإنسان بواسطة التفكير والفعل الصحيحين أن ينقى طبيعته الداخلية تدريجيا وأن يحصل على التحرر من البعث بمرور الوقت . إن هذه الوسيلة تتطلب حقبا زمنية ، متضمنة حياة بعد حياة على الأرض ، لكن خلال وحدة من وحدات هذه الحياة سوف تصل إلى الحقيقة بشكل نهائى .

ثالث عشر : كان البوذا هو الحكمة والرحمة بعينها ، فالحكمة والرحمة وجهان لعملة واحدة . إن المدرسة البوذية الجنوبية ترنوا بتقديسها تجاه (أرهات) (المستحق الأوحد) الذى حقق الحرية من الوهم بجهوده الذاتية . والمدرسة البوذية الشمالية ترنو بتقديسها تجاه (بودهيا) الذى وهب حياته لخدمة الكون متغاضيا عن تحرير نفسه ، هذان المثالان متكاملان . إن الحكمة لا تكسب حتى تسخر فى خدمة المجتمع ، كذلك الرحمة عمياء حتى تستضيئ بنور الحكمة .

رابع عشر : ان (النيرفانا) سواء كانت الصحوة أو الحقيقة لا يمكن الإفاضة فى وصفها إذ أنها نهاية الوهم ، الحقيقة ترى رأى العين عندما تفنى الرغبة الشخصية بكل صورها ويتجاوز أى إحساس بذاتية النفس

"وقطرة الندى تنحدر إلى العصر الساطع" لكنها تبقى على إدراكها التام تتحقق الحقيقة ماديا على الأرض وعند النهاية "لكل ورقة عشب ستؤول إلى البوذية" .

خامس عشر : بما أن البوذية فى جوهرها أسلوب ومنهاج (طريق) وليست مجموعة عقائد إذن لابد من تطبيق كل هذه المبادئ فى الحياة اليومية حتى تصير النظرية تطبيقا .

# (٣) البوذية (العارف المتنور)
## النفس واللا نفس عند البوذية
## Self and no self

إن الرأى الدائم لدى أعضاء مدرسة الزرفادا Theravda ان البوذية تبنى أساسا على حالة عدم وجود النفس فى الإنسان ، انه لا أثر لأى أنواع النفس ، وهذا الفهم هو ما نأخذه من ترجمة كلمة Pali وهى Anatta وفى اللغة السنسكرتيه Atman No atman فإنه يمكننا القول بنفس الدرجة أنه لا شيئ موجود سوى النفس كما تقول الهندوسية .

ومن الناحية النظرية البحتة فقد رفض بوذا أن ينحاز إلى رأى من الآراء ، لقد فضل أن يصف طريقه ، وطريقته فى الحياة ككل إنسان كى يمر بالمعاناة من بدايتها إلى نهايتها .

وهو يبدأ هذا الطريق بالمبادئ الصحيحة والآراء الأساسية التى تعد قلب تعاليم "بوذا" . وهذه المبادئ تتضمن ثلاث علامات من القدرة كالحقائق المؤكدة بواسطة أى إنسان ، ان كل شيئ أو الكل هو حالة من التدفق أو السيلان الدائم ، والتغير الدائم ، انه لا شيئ من مثل هذا له روح منفصلة أو روح خالدة أبدية Immortal وانه لا شيئ ينجو من المعاناة بشكل أو بآخر .

كما أنه يجب أن نلاحظ أن No Attman هى حالة من السلب تعنى أنه لا شيئ مهما كان يمتلك الروح atman التى تعد فى الفلسفة الهندية شعاع من الضياء المجرد وهو ما أسماه بوذا - اللامولود Unborn اللامنتشئ Unoriginated اللا متشكل Unformated . الروح فى الإنسان لها طريقة

أخرى فى الوصف ، ولكنها ليست أكثر انتماءا للإنسان مـن انتمـاء الشـخص لأى شخص .

أو كما يقـول الصينـى الأسـتاذ هونـج بـو Huang Po ان كـل البوذيـة وكـل القوى الجسمية تعد لا شيئ إلا كونها عقل واحد One mind بالإضافة إلى أنـه لا شيئ يوجد ، لذلك فإنه آتمن Atman وحده أو منفردا لا يعد شيئا مركبا .

إن النور الكلى أو ما يسمى بمجموع النور ، أو اللا مولود ، أو بوذا العقل ، وكل الأشياء مركبة الأشكال منه فى فيض وتجلـى دائـم وفـى تغير طـول الوقت ولذلك يجب أن نقرأ علامة القدرة على النحو التالى :

إنه لا يوجد فى الإنسان ولا فى الكون نفسه أى عنصر دائم أو خاصية يمكن أن تفصل هذا الإنسان عن الكل أو المجموع (اللا مولود) كمـا يسـميه الهنـدوس ، لأنه من المفيد ألا يحمل اسما . وهذه هى الحالة السالبة ذات الإيجاب العظيم ، أو هى السلب الإيجابى أو النفى المثبت للمجموع الكلى أو الكل المجموعى .

وهو الادعاء الخاطئ للأنا الشخصية التـى تدعـى اسـتطاعتها أن تكـون شـيئا منفصلا .

ولكن نظرية النفس كما يصفها بالى Bali ليست بأقل من إعادة اكتشـاف ذات مغزى له الكثير من المعانى المتعلقة بحياتنا الروحية المتطورة ، حقيقة أن القارئ يمكنه إعادة كتابة علامات القدرة هكذا :

ان كل شيئ يتغير طوال الوقت وليس له صدق دائـم ، وهـذا يشـمل الإنسـان الذى لا يوجد فيه جزء أو مبدأ يعد خروجا على هذه القاعدة أو هذا الحكم .

ان رفض قبول هذه الحقيقة ينتج عنه بصفة طبيعية وبطريـق الإحبـاط رغبـة ملتوية وطموح شخصى ومساهمة فى معانـاة العـالم انهـا سـتكون مسـاهمة ، فيمـا

يعتقد هؤلاء الراغبين وما يرغبونـه مـن سمـاع ورؤيـة تؤكـد أن الـذات أو "الأنـا" ليست وهما فقط وإنما فكرة غبية منتجة للألم .

وبالرغم من أن البوذى سنغا Sangha مازال يذكر أنـه لا أثر للنفس فـى الإنسان فإنه تظل هناك درجة من درجات النفس .

ودعنا ننظر إلى الموضوع من وجهتين للنظر :

أولا : وبطريق عمليه فإن علينا أن ننظر إلى أنفسنا مـن حيث أننـا نعرفهـا مهمـا قالت عنها أية نظرية أو ديانة .

ثانيا : دعنا ننظر إلى ما يطرحه البوذى وما يقوله من أنه لا نفس لا نفس ، علـى اعتبار أن هذا قول جدى وليس مجرد ترديد صياح ببغاء .

وبالنظر إلى أنفسنا فإننا نجد الجسد الفيزيقى مع شهواته الحيوانية كما نجد ما هو أعلى من ذلك وهو ما يتمثـل فـى الجسـد الفـيزيقى باعتبـاره مجـالا لـلروح أو الروحانية . علاوة على ذلك فهناك العقل وما يمثله فى جانبه الأدنـى الـذى يتعلـق بالعمل اليومى وما يمثله فى جانبه الأعلى ذو الموجات السامية والمبادئ المجسـدة للفلسفة والعلوم وعلم النفس ... الخ .

وكل هذا يمكن معاناته والشعور به بإعتباره رغبة شـخصية يجـب أن ننميهـا وعاطفة يجب أن نعلمها كى نقبل أو ننقل إذا كان ذلك ممكنا .

وفـوق العقـل هنـاك قـوة أخـرى اعتـرف بهـا الغربيـون وهـى قـوة الحـدس Intuition ثم انه لو قـدر لبحثنـا أن يكـون ذات معنـى فعلينـا أن نفهـم أن الوجـود وحقائق الأشياء هى مما لا يمكن وصفه .

ثـم ان الإرادة أو الآلـة التـى تدفـع العجلـة إلـى غايتهـا وبعيـدا عـن تحكمنـا الشعورى هو ما يسمى بـاللا شـعور Unconsicious أو اللاوعـى عنـد مسـتوى متدنى فى علم النفس الغربى أو عند أعلى مستوى فى الميتافزيقا الشرقية . إنه لا

نفس حقا ، وهنا تكمن الكينونة المعقدة ولكن ليست الخالدة فـى أى مـن مبادئهـا أو فى كل مبادئها .

**ثم ماذا يقول كتاب البوذية المقدس Scriptures عن النفس ؟**

أولا ، وكما أشرنا من قبل ، لم يكن بوذا مهتمـا بدقـة النظريـة أو المناقشـات على المسائل الغامضة التى أثارهـا تلميذه الشـهير Sariputta عمـا إذا كـان بـوذا نفسه سيقى بعد الموت أم لا ؟

والإجابة على السؤال الذى يسأل عما إذا كان العالم خالدا أم لا ؟

إن المعاناة وارتفاع المعاناة وتوقف المعانة والطريق إلـى وقـف المعانـاة هـو ماتم إعلانه فى كل المناسبات .

من هنا يجب أن ننظر إلى أقوال بوذا السالبة والموجبـة لنتعلـم ماعلمـه بـوذا عن النفس .

لقد قـال فـى لغـة اصطلاحيـة O Bhikkhus يوجـد بوخـس لا مولـود ، لا منتشئ، لا متشكل ، انه لا مهرب من عالم الميلار ، عالم النشأة ، عالم التشـكل ، ولكن هذا مجرد تماما ، إن اللا مولـود يتجلـى فـى كـل شـيئ إلا أنـه لا يمكـن أن يكون ممولوكا ملكية خاصة لأى شيئ .

ثم ماذا ؟

لقد علم ولده Ruhla قائلا : سواء كان الشكل ماضيا أو مسـتقبلا ، داخليـا أو خارجيا ، منخفضا أو عاليا , سـاميا أو دانيـا ، فيجـب النظـر إليـه علـى أنـه ليـس ملكى . ولست أنا هنا فى نفسى وهذا بالتأكيد يتضـح فيمـا لا شـيئ علـى الإطـلاق سواء كان خاصية أو وصف ، أو مبدأ يجعل النفس غير متغيرة .

إن الحديـث عـن النفـس العليـا ظـل غامضـا وعندمـا سـأل واكجوتـا Vacchogotta بوذا ، عن النفس كان صمت المتنور الواحد ، ولكن بـوذا أفصـح

عن صمته عندما ذهب المتسائل بعيدا . فقد قال لتلميذه آناندا Ananda "لو قلت أن النفس موجودة فإننى أنحاز إلى المخلدون Eternalists ، وإذا قلت أنها غير موجودة فاننى أقترب من الفنائيون أو القائلين بالفناء annihilation ثم كرر قوله بالرغم من أنه من الكاف القول ان كل الأشياء غير دائمة ، فإن كل نفس منفصلة أو حاسة يجب أن تذهب . ولقد تم تطوير هذا الاتجاه السلبى عند تلميذه ناجارجونا Nagajuna وآخرين فميا عرف بنظرية الخلاء Doctrine of Void أى كل شيئ خاوى أو فارغ فى الوجود كله .

ولقد تطورت هذه النظريات عند الماهيانا Mhayana إلى أقصى حد ، وأصبح مبدأ (النفس واللانفس) متمثلا فى النفس الكلية عند الأوبنشاد Upanishads ، ولقد نجحت الاوبنشاد فى التوحيد بين اللانفس عند البوذيين والنفس الكلية عند الهندوس وكلاهما أصبحا حقيقة فى نفس الوقت . ويبدو واضحا فى هذه العبارة :

كل الأشكال خواء ومع ذلك فالخواء ملاء

All forms is Void yet the void is utterly full.

## (٤) الكارما Karma
## تناسخ الروح Rebrith

إن حقيقة ما تثيره نظرية الكارما والتناسخ فى التفكير الغربى راجع إلى اهتمامهم بالفعل Acttion ان العقل الأوربى يقبل بسهولة الكارما يوجا Karma Yoga التى تعنى بالطريق العقلى إلى الفعل الصحيح . وهو الاتجاه المقبول بدرجة أعلى من Jnana Yoga والتى تعنى بفلسفة الطريق أو Bhakti التى تعنى طريق التضحية الصوفى كما يفهم من كلمة الكارما بصفة عامة .

وعند بالى Pali فإن كلمة Karama لها معان ثلاث :

١) الفعل .

٢) الفعل ورد الفعل كوحدة واحدة .

٣) القانون الطبيعى الذى يقرر أن الفعل ورد الفعل متساويان والعكس .

ومع كل هذا نتائج الفعل الناتجة عن سلسلة طويلة من الأفعال سواء كانت بواسطة الأفراد أو الجماعات . وبهذا المعنى يتحدث الإنسان عن رحلة تناسخية الخير أو الشريرة Good Karma Evil Karma التى خاضها الأفراد أو الأمم كفعل جمعى فى الأيام التى مضت .

إن قانون الفعل ورد الفعل معروف بصفة جيدة للعقلية الغربية ، وهو تطبيق جيد للقانون الذى يمكن اختباره فى المعمل ، وهل لا يجب أن يطبق ؟

ولو أن الفعل ورد الفعل متساويان والعكس كما يعلن العلم فلماذا يقف العلم عاجزا أمام حدود المادة الطبيعية ؟

إن الكارما قانون حى ، إنه قانون سامى من قوانين الطبيعـة ، وكنتيجـة لهذا فإن كلمات من أمثل الصدفة ، والحظ ، والفرصة ، والقدر ، هى كلمات يجـب ألا تستخدم . إن الإنسـان لا يملك الحظ سواء كـان جيدا أو سيئا ولا شيئ يحدث بالصدفة . إن الاتفاق هو ما يعنى وقوع الأحداث معـا إمـا تابعـة لعلـة أو بالتـأثير ومع ذلك يظل هذا التتابع غامضا جدا .

إن حدوث مقابلة مع صديق عائد من استراليا حديثا فى شارع لم ندخله كلانا من قبل يسوق إلـى الأذهـان مئـات الاحتمـالات الرياضيـة : هل كـان هـذا حدثـا عارضا أو صدفة وإذا لم يكن كذلك ، فهل تضـافرت قـوى الأرض والسـماء منذ آلاف السنين على أن تجعلنا نلتقى معا وجها لوجه ؟ وماذا يكون الحظ غير حـزام يلتـف حـول مصّادفـات أفعـالى الماضيـة ؟ ومـاذا يمكـن أن يكـون القـدر إلا هـذه التأثيرات التى يجب أن تحدث الآن ؟

ولكن أى الاتجاهات العقلية أسمى ؟ أن تكون الإرادة خيره ومـع ذلـك ندين القدر عندما تسير الأشياء على غير ما يرام ؟

أم نقبل القول بأن الاشياء تحدث لأنهـا يجـب أن تحـدث وأن كـل مـا يحـدث يحدث (حق) وان كل الأشياء تقوم بالعمل علـى نحـو جيـد . ولـو أن هـذا الاتجـاه صحيح فإن السبب وحده يكون ذات أهمية أولى . وهذا يؤكد أن الفكر يتغـير مـن معاناة التأثيرات إلى بهجة السبب الأسمى .

ان الكارما هى البديل القديم لفكرة التوحيد ..

ما هو القانون الذى يطيعة العالم أكثر واسـتخدمة علـى نطـاق واسـع ولزمـن طويل ؟ هل هو قانون آلـى أعمـى ؟ أم انـه علـى قيـد الحيـاة كمـا هـو الحـال فـى العمليات العقلية والعاطفية وأجسادنا المتداخلة العلاقات والحية ؟

إن الإجابة على هذا السؤال واضحة عند "بوذا" انه لاشيئ ميت وإن الوجود كله كذلك . ولكن الخارج يبدو عقليا فقط . وان كل جزء من هذا يحدث وبأى اسم يسمى أو يوصف هو الواحد الذى لا يتجزأ ، الحياة الواحدة ، القانون الواحد ، التنوير الواحد .

إن العلاقات المتداولة والمضطردة ينتج عنها العديد من التعقيدات الهائلة والتأثيرات ، ومع ذلك فيمكننا أن نتصور العالم مع ماركوس آرلى Marcus Aureitus باعتباره كائن حى عضوى يتحكم فى مادة فردية ، وروح فردة ، ثم لاحظ كيف أن كل الأشياء تتفاعل مع حاسة العالم الفردية ، والكل يتصرف بنبض واحد ، والكل يتعاون من أجل ذلك الذى يأتى ليمر ، ان الحياة واحدة ، والوقت هو الوهم المناسب Convenient illusion ويتبع هذا ان اضطراد العلة والمعلول هو أوسع من أن يكون مجرد تتابع للأحداث ، ومع ذلك فنحن نجد العلاقة بينهما كتتابع واضحة بشدة .

وطالما كان حياتنا متقولة فى ذلك النور الخاص بالحياة الأزلية فإنه لا يحدث أن تكون عقدة متناهية الصغر فى النسيج الكونى المتشابك فقط . نحن نتناول العلة والمعلول ، ثم العلة والمعلول الأبعد فى علاقة الأشياء ببعضها وبنا وهو ما يجعلنا أقرب كثيرا إلى رغبات قلوبنا .

لذلك يمكن فهم التصوف إذا كان هذا هو التصوف على أساس أنه علم الوعى ، إنه الملكة التى يرى بها النور .

لذلك فإذا كانت الكارما ، هى قانون القوانين فإن الحب هو الذى يحقق القانون والشعور بالواحدية المطلقة للحياة باعتبارها الحلقة التى تربط بين الحب والقانون .

كذلك فمن السهل أن نرى الكارما كقانون للتوازن ، إنها قانون القوانين ، انها الانسجام الأبدى ، انها الملائم لكل الأشياء وقانون الحب الأبدى . فلا أحد يمكنه أن يتخلص من آلامه سواء كان فى السماء أو فى البحر أو فى الكهف ولا فى الجبل ، لا أحد يمكنه أن يهرب من خطاياه ومن العبث أن يحاول . وفى هذه الحياة فإننا نحصل على اللاشيئ من أجل لاشيئ ، وكل ما نتسلمه هو ما كسبناه . وإذا كان لابد أن ندفع الدين فلابد أن ندفعه فورا وبسخاء . عليك أن أن تعطى دائما وبسرعة ، عليك أن تعطى وتنسى سواء كان ذلك بضائع أو مال أو وقت . إن هذه الأشياء ليست ملكك ولن تستطيع تملكها طويلا .

# (٥) الهاوية والجبل
## Precipice and Mountain

الطريق البوذى ذو الثمان مراحل eightfold path طويل وشاق ، ولا يمكن اجتيازه كما يخبرنا بذلك كل الذين قاموا بهذه المحاولة بجدية ، ومع ذلك فإن طريق كامل منذ بدايته هنا حتى نهايته المعروفة بمصطلح Samadhi (قمة الطريق") ومن ثم فإن الطريق قصير نسبيا بالمقارنة بالنرفانا ، أو "بالوعى الواعى" "The conscious awaremess" وبالمقارنة أيضا بحالة اللا انفصال واللا تمايز بين أى شيئين يمكن إدراكهما فكل الأشخاص الذين يسلكون هذا الطريق يمكنهم قياس مكان الآخرين بواسطة التجربة التى لا تكون شرا وهى اختبارات تتعلق بالشخصية والدوافع والتطور الروحى ، ولكن ونحن نقوم بهذه الاختبارات يجب أن نسمح بقدر من المساحة لنظرية التناسخ Rebirth ، ان الطفل من الناحية الجسدية قد يكون كبيرا من ناحية الحكمة ، ولكن رجل كبير السن عظيم الشأن قد يكون طفلا من الناحية الروحية .

إن الطريق ينقسم إلى ثلاث أقسام أو مراحل بالرغم من أن كل خطوة تعالج فى وقتها . وان الآراء الصحيحة تتضمن مايبدو من خلال فهم مبادئ أساسية لما يعرف باسم dhamma (الداما) لدرجة أن هذه المبادئ تعمل بشكل منتظم فى العقل يوميا وتسبب ما يسمى بالفعل المتكافئ . وباختصار هل نعيش كما لو كنا نعتقد أن المبادئ الأربعة حقيقية وكما لو أن ما يسمى بالكارما karma قوة تستخدم بطريقة صحيحة كل يوم .

إن المرحلة الثانية هى تلك المتمثلة فى حقل sila الواسع أو ما يسمى بالأخلاقيات Marality وهو بمعنى تطور الشخصية الأخلاقية وهو الذى يعنى

التوقف عن فعل الشر ، وتعلم فعل الخير . ثم يجب أن يكون مكان الطريق البوذى واضحا وذو معنى . كما يجب أن لا نتحول الى التحكم فى العقل وكذلك إلى التطور العقلى . وفى هذه الأثناء نحن نمشى وحدنا وكذلك نمشى معا .

فى كل مرحلة نقوم بما يسمى بالخلاص salvation ولكن دون مخلص saviour من أى نوع ماعدا هذا المعلم الذى يشير إلى الطريق معا بمعنى أن كل التمايز يكون نوع من الخيال الزائف .

وان كل الأشياء وكل الأشخاص هم متساوون فى صفة اللاميلاد unborn ، اللامتأصل unoriginated ، واللامتشكل unformed أى اننا متساوون فيما لا وصف ولا تكوين ولا تشكيل .

والآن فهمنا البوذية بمعنى العمل التعليمى والتدريبى الذى ينبثق عن البوذية أو فيما يعرف بالتنوير البوذى الذى انتقلت غربا من مكان مولدها وشرقا وشمالا ثم بعد ذلك ومن مائة عام مضت تحولت إلى الغرب ، وبالفعل فإن البوذية الغربية هى فى معالجة عملية الميلاد . وقد تكون مختلفة من حيث الشكل كما هو الحال فى عقيدة البوذية "الزرفادية" أو البوذية "التبتية" وقد تكون مختلفة من حيث الشكل سواء كان ذلك فى الزرفاديه أو التبتيه أو الزينيه التى تختلف بالفعل عن غيرها من المدارس ، ولكن بالنسبة للعقل الغربى فإن الطريق البوذى المعروف والشائع لدى كل المدارس الموجودة ولدى كل الاتجاهات يقدم تلك الصعوبات الغربية الشاذة وهو يحتوى بصفة خاصة وفى مراحله المبكرة على تلك الهاوية أو ما يسمى self أو تلك "الأنا" الذى يكافح من أجلها ذلك العقل الغربى بشدة فى شكل من أشكال الطموح والمنافسة ، ولو كان الأمر يحتاج إلى حرب فيجب أن نذهب للهاوية لكى نموت فيما يسمى بانتحار الفضيلة ، ثم يأتى بعد ذلك تلك الحاجة

للتطور الكامل أو ما نسميه بملكة لا يمكن للعلم أن يتعرف عليها إلا بصعوبة شديدة .

ولا تعرف النفس البوذية ذلك الحدث المعروف لدى البوذية وتلك الملكة التى تولد فى الإنسان وتعرف بالحقيقة أو الصدق فى شكلها البسيط والتى تتميز عن المعرفة . هذين فى تجربتى هما الخطين العظيمين فيما يعرف بتقدم طريق البوذية الغربية وفى الشرق قد يكون الأمر شيئ آخر .

دعونا ننظر إلى المسافر فى هذا الطريق ذلك الذى يعانى أو ذاك الذى يبدأ فى اجتياز المشاكل أو العقبات فإنه فى الحال يواجه بالنفس كما يواجه بناحية من النواحى الخاصة بعقله هو . وكذلك وعيه أو شعوره الذى يراه يعمل بشكل نادر لمصالحه الخاصة أو لراحته الخاصة على حساب هؤلاء . الكل فى اتجاه الانفصال ولهذا السبب تنشأ المباعدة أو المباغضة ، ولكن لو كان تلميذا عبقريا مثلا مؤهل لمواجهة الحقائق فإنه مع ذلك سيكون شعور غير سار عندما يشاهد أن حقيقة ما يسمى بالأنكا Anicca هى مما يقبل الاستثناءات وينطبق على هذه النفس وكل جزء منها بنفس الدرجة التى ينطبق بها على أى شيئ آخر هو يتكون بصفة جزئية من Skandhas وهى نعنى (خصوم الشخصية ، أعداء الشخصية) والتى لا يتواجد أى منها وجودا منفصلا ومع ذلك فإنه يكون واعيا أو يكون هو ذلك الصوفى الذى يمتلك كل أسرار العالم أو أن جميع أسرار العالم قد دانت له وخصوصا فيما يتعلق بكونه لا مولود unborn لا متشكل unform لا متأصل unongineted والتى أسماها الهندوس THAT ذات ، وكذلك سمى أعظم العقول البوذيية بمعنى sungate من the void المسمى بالفراغ فراغ كل الأشياء المنفصلة ولهذا السبب لا يكون فى الوجود وبالتأكيد الطريق إلى النرفانا هو الطريق إلى الوطن والعودة لذلك الوعى الكلى الروحى THAT of هو نوع من

اللا تجلى ولكنـه يجـد فـى نفسـه أكثـر مـن shandhas وذلـك بالانعكـاس المظلـم لضـوء المستتير والذى لا يمكن أن يصل إليه . انـه يجـد جهـازا مـن ذلـك الالهـام السامى وذلك الطموح العظيم الذى لا يتعلق بالعمل ولا بالسياسة ولا بذلـك النـوع من التسلق الإجتماعى ترى ما هو هذا الشيئ "يمكننا أن نسميه هذا" .

ذلك النبض الداخلى "للكارما" لو أن هذه الجملة قد ساعدتنا على الفهـم أو مـا نسـتطيع تسـميته شـخصية أكثـر إنسـانية ، وأكثـر نوعـا مـن الاصطـلاح المسـاعد تستطيع أن تسميه بوذا ذلك الملتف فى متاهـات الوهـم illusion محترقـا بـالنيران الثلاثة : ١ - نيران الكراهية ٢ - Last الشهوة ٣ - الوهم .

ونعطى بهذا النوع من الروابط بمـا يعـرف بمئـات الأشـياء التـى تناسـبه مـن الماضى ، ولو أردنا أن نسميه روح الغـرب ولكـن هـذا خطـير لـو أن المسـيحية تتحدث عن روح خالدة غير فانية ، وأن شيئا واحـدا نسـتطيع أن نعرفـه مـن تلـك الإرادة المتوسطة فينا مثلنا مثل الآخرين ، انها تتغير سـريعا وهـى غـير معروفـة تماما بالنسبة لما يعرف بالخلود .

ومع ذلك فإذا أردنا أن نقدم الـرأى عـن معنـى الأنـا كمـا يتحـدث عنهـا علـم النفس الحديث والذى يصفها بأنها كالوهم illusoon كما لـو أنـك تـرى ثعبانـا فـى الطريق فى ضوء القمر قد يكون على مرأى قريب من قدميك ولكنه يبدو كالحبل، هكذا تكون النفس مجرد وهم ، انهـا بـالضبط لا تتواجـد أو لا يكـون لهـا وجـود . إن كل الطاقة تتفق فى كل شكل من أشكال اهتمامات النفـس وتمددهـا لكـى تكـون لها أهمية فى عيـون النـاس وكذلـك الوهـم والألـم النـاتج مـن الوهـم لأن هـذا هـو الرغبة ، تلك الرغبة للنفس التى تقـف ضـد الكـل . والـذى أعتقـد بـوذا أنـه سـبب المعاناة . هذا الطموح الشخصى مـع هـذا الغـرور وتلـك المشـاعر التـى يجـب ألا تكون مؤذية . ومع تلك الأهمية التى يجب أن تعرف يجب أن تسمح لها أن تموت

أو من الأفضل أن تقتل ، ثم انها يمكن أن تكون ميته لكن يجب أن تلاحظ لأنها قد ينهض قائما من الموت مرة ثانية (ان النفس هى سيد النفس) Self is the lord of Self هذا يقول دمبادا Dhammabada ، ومن آخر يمكن أن يكون سيدا . وعندما تنتقل النفس من شخصية تتحرك من حياة إلى حياة فإنها تغتال النفس التى تمنعها من الاستثارة . دعها تحذو نحو ذلك خشية أن تنهض تلك الرغبة فى الوجود المنفصل عن الهاوية التى هى (الآنا) . ومع ذلك فإنه ليست كل الرغبات خاطئة ، وبدون الرغبة بشكل ما فإننا نفتقد القوة الدافعة للوصول إلى النرفانا . إن العقل أداة رائعة عندما يتطور ينموا نموا كاملا ويصفه خاصة فى الإنسان الذى فيه تنشأ كل نيران النفس ولكنها متيه . وهذا لا يمكن أبدا أن يقطع الرحلة النهائية إلى القمة . إن العقل والعلم الذى بناه الغرب فى حقل الفكر يتعلم كثيرا وكثيرا من قوانين الطبيعة ولكن الحياة بالوعى السامى تكون بعيدة جدا عن متناول الميكروسكوب والتلسكوب ، فالشعور السامى أو الوعى المتسامى أبعد بكثير من متناول تلك الأدوات العلمية ، وسوف يبقى الأمر كذلك على الدوام . وحتى لو أن تلك المشكلات قد حلت أن يتسائل العالم ولو وجد الأمر ممكنا على هذا النحو كما قال بوذا فإنها مجرد قوة تتغير فى كل لحظة وفى كل وقت .

إن الحدس Intuation إن القوة اللا مولودة فى كل عقل ، تلك العقول ذات الوعى المباشر تستطيع الآن أن تعرف الحياة والحكمة (سمها سوف نسميها به) وعلى بساطتها ثم شاهد الحكمة والعاطفة من الناحيتين التوأمتين فى الحقيقة السامية والوعى الذى تسميه بمصطلح أفضل النرفانا. إن البوذا لم يتكلم إطلاقا عن النفس ، ومع ذلك فقد اضطر أن يفعل ذلك . إنه لم ينكرها ولم يصفها ولم يصف اللا مولود كما لم ينكر وجوده ، وفضل أن يشير إلى المعاناة وأسباب المعاناة ويشير إلى الطريق لإزالة هذا السبب . وفى هذه الأثناء فنحن نكافح

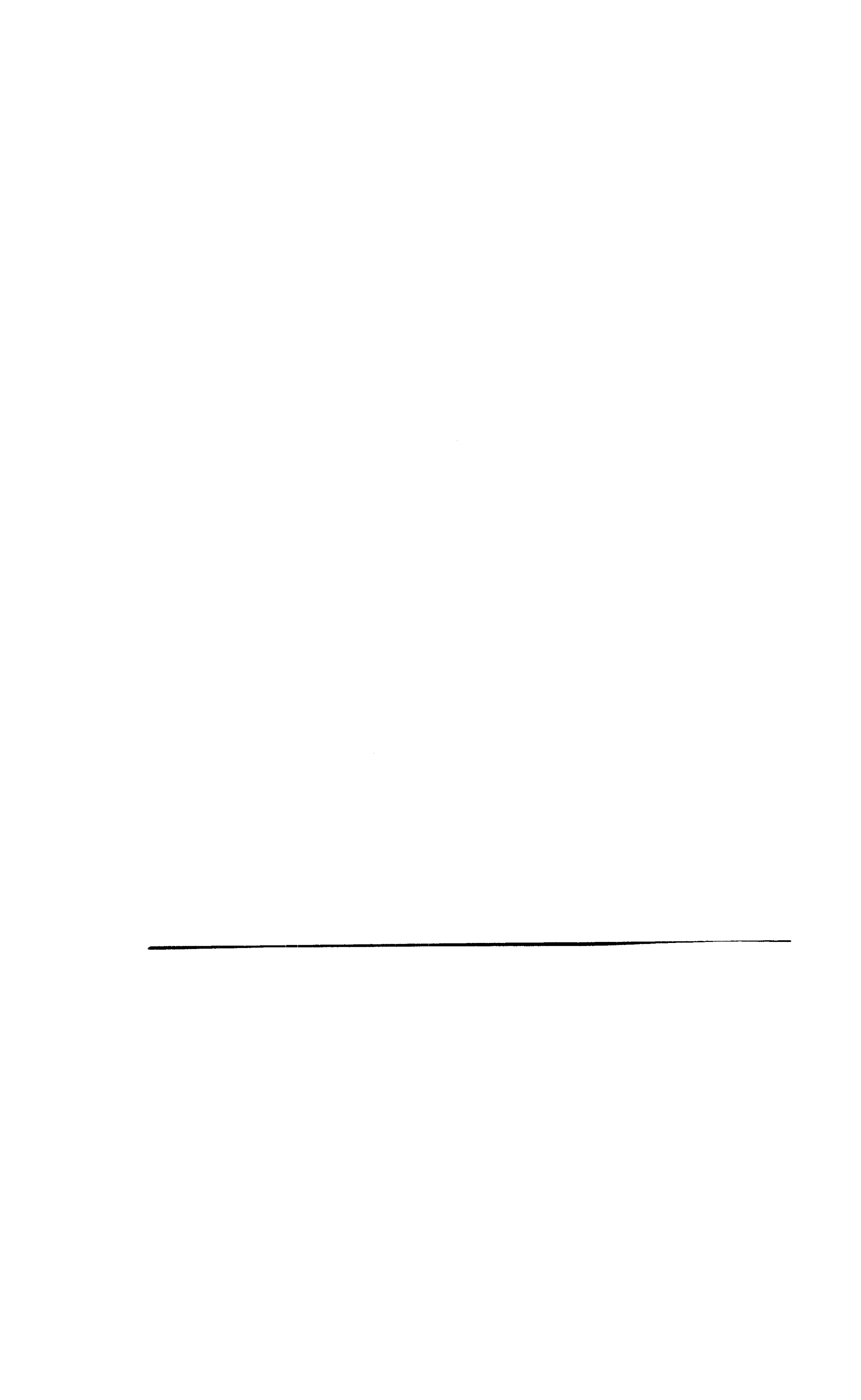
ونخوض معارك فى مجال ومجال القوى ونحارب وتحترق بالكراهية والشهوة والوهم ومع ذلك فإنه فى تلك اللحظات الممتازة السامية والتى ننظر فيها إلى الضوء الذى يرى الآن معتما ونريد تحقيق الاستنارة الباهرة فإننا سنحققه يوما ما. كيف تغتال النفس التى تقف فى الطريق وتطور الملكة التى تنتظهرا فى النهاية ؟ إننا لا نستطيع أن نعبد أو نصلى فلا مخلص يسمع نداءنا . وبالتأكيد فإن الطريق وفقط الإجابة ابدأ بالدراسة المتفحصة للآراء الصحيحة واستمر خلال كثير من الحيوات وخلال التدريب على العديد من الشخصيات . ثم ومع الاستيقاظ البطئ للحاسة الخاصة بالوحدة one - oness مع حاسة لها أشكال أخرى من الحياة مثل البوذية الستيه Badhi-sitla أو ما يسمى بقلب المتعاطف الذى يعرف الحقيقة تلك التى تكمن خلف نفسنا الحاضرة والمشرقة ثم يأتى بعذ ذلك أول ضوء من ذلك الوعى العقلانى المتسامى . إن البرجانا Prajna تشاهد فى حالاتها البسيطة ومع ذلك فنحن ننادى تلك الأضواء التى تتعدى الوصف وتتعدى أيضا كل جدال ، وفى هذه اللحظات الفكرية نحن نعرف ونرحل ونسافر فى رحلة تساوى ذلك الهلاك والتضحية بالنفس ، وفى هذه اللحظة نعرف النرفانا وتعرف أنه حق والبقيه ما هى إلا توسيع لتلك العملية المسماه بالتمدد فى الازدهار الكامل فى اليوم المبارك ولكن أولا علينا أن نذهب إلى هاوية النفس ثم نصعد إلى الجبل الذى سكنه بوذا ونقوم بتلك الرحلة الخيرة .

أنتونى برويس
جامعة بنجهامتن - نيويورك

# الفلسفـــة اليونانيـــة
# الجذور المصرية

ترجمة ودراسة

الأستاذ الدكتور
**إبراهيم إبراهيم ياسين**
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف
ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة المنصورة



# الفلسفة اليونانية
## الجذور المصرية

أصبح الإنتباه موجبها فى الوقت الحاضر إلى البحوث التى ترجع أصول الحضارة الكلاسيكية اليونانية إلى الحضارة المصرية القديمة وقد قدم مارتن برنال M.Bernal مشروعا من أربعة أجزاء بعنوان Black Athena [١] يدعم به البحوث التى تؤكد أن الحضارة اليونانية مدينة بالكثير للحضارة المصرية ، ومع ذلك فقد حاول علماء وباحثين قدامى بعث فكرة هذا الإهتمام، وإن واحدا من أهم الكتب لأحد مؤرخى الفلسفة على الأقل هو كتاب الميراث المنهوب Stolen Legacy الذى يذكر أن اليونانين لم يكونوا مؤلفى الفلسفة اليونانية ولكن المؤلفين الحقيقيين لهذه الفلسفة هم شعب شمال أفريقيا المسمى عادة بالمصريين . وقد ألف هذا الكتاب چورج چيمس George G.M.James سنة ١٩٥٤ . ويوجد أيضاً كتابات طويلة ومميزة لعلماء لم يجدوا مقدمات هيلينية لنواحى كثيرة من الدراسات الهلينية والحضارة الهلينية .

ويذكر جيمز James أن الفكر المصرى شارك فى النظريات التى يقدمها الفلاسفة اليونانيون الكلاسكيون إبتداءً من طاليس وحتى أرسطو وهو يذكر أيضاً أن كل من بروتاجوارس ، وأفلاطون ، وأرسطو كانوا قد ذهبوا إلى مصر ليتعلموا أسرار الطقوس عند الرهبان المصرين وفى طريق عودتهم إلى اليونان قدموا هذا التراث كما لو كان من إختراعهم ، كما يتلمس جيمس James أوجها للتشابه بين أفكار الديانات المصرية وبصفة خاصة اللاهوات الممفسى Memphite كما وصفه هنرى فرانكفرت Henri Frankfort وكما جاء فى ملخصات زيلر Zeller لنظريات فلاسفة اليونان الكيلاسكيون [٢] ويستمر فى المناقشة ليقدم مساهمة القارة الأفريقية فى تاريخ الفكر البشرى مما يسهم فى تقديم صورة أفضل الأمريكيين ذوى الأصول

---

( 1 ) Anthony Preus, Greek Philosphy Egyptian Origins, New york 1992 . P. 5 .

( 2 ) Ibid, p.2 .

الأفريقية وكثير من الإحترام للافريقيين الأمريكيين من الأمريكان البيض .

ويعد « برنال Brnal » أكثر ثقافة من چيمس لكنه فى كتابيه « الجزء الأول والجزء الثانى » يحاول أن يلمس العلاقة بين الفكر المصرى والفلسفة اليونانية ، وهو يرحىء دراسة هذا الموضوع إلى دراسة أخرى جادة - إن بحوثه العامة تظهر أن الحضارة المصرية كان قد تم الإستيلاء عليها بواسطة اليونانيين ولكن هذا فرض عليهم بواسطة الغزو والإحتلال - إن اللغة اليونانية ، والدين والحضارة قد حفظت بقايا السيادة اليونانية بواسطة المصريين ، وعلى خلاف چيمس James فإن برنيل Brenal يعطى ملاحظات كاملة عن أن كثير من اليونانيين التقليديين يعتقدون أن قدراً كبيراً من الحضارة اليونانية كان قد أستمد من أصول مصرية بالإضافة إلى أن اليونانيون قد منحوا قرضاً إلى المصادر الآسيوية .

ويعد الجزء الأول من كتاب برنيل أهم الأجزاء وأكثرها إقناعاً وملاحظته أن علماء أوربيون كثيرون حاولوا أن يردوا الحضارة اليونانية كلية إلى الحضارة الأتوقراطية الإستبدادية أو الأريانية Aryan متجاهلون أو مستبعدون أى دليل على تأثير نفوذ الحضارة واللغة الأفريقية .

ويعد زلر Zeller المصدر الرئيس للمعلومات عن الفلسفة اليونانية - وهو واحد من الذين أساءوا لها بالتأكيد "راجع المقدمة فى الفلسفة اليونانية" وسوف تكون مهمتى الأساسية فى هذا البحث هو العودة إلى معالجة أصول الفلسفة اليونانية القديمة بالإعتماد على وضوح چيمز ، ونسبتها إلى برنيل Brenal . وسوف أركز على أن الفلاسفة اليونانيون علموا الكثير عن الفلسفة المصرية .

وسوف أحاول أن أتعقب الأدلة على نوع النظريات التى إشتقها اليونانيون عن الفلسفة المصرية وطالما أن الفلسفات القديمة السابقة على سقراط قد تركت لنا فيما يشبه الشذرات فإن جهدنا سوف يتجه إلى ما بعد البراهين الواضحة بذاتها إلى التصورات الخيالية لأن المصادر المصرية قد تكون غير موجودة اليوم .

# الأصول الأفريقية

لقد كان اليونان دائماً مفتوحون إلى حد ما فى إعتمادهم على الإختراعات المصرية المتعددة الأنواع. وعلى سبيل المثال فإنه من الواضح أن نموذج هلين Helen فى الأوديسا Odyssey قد تم تقديمه على أنها تعلمت فن الطب فى مصر (٣) أن الباحث يمكنه أن يعثر على الكثير من المتوازيات والافتراضات فى الإسطورة التى نقدمها بإعتبارها سابقة على الفلسفة سواء ظهرت فى شعر هومر Homer أو فى شعر Hesiod أو فى الشعر الغنائى - ولسوف أركز هنا على الأشخاص الذين وضعوا فى قائمة الفلاسفة بشكل تقليدى إبتداء من طاليس وفريسيدس وحتى أفلاطون (٤) .

وسوف يكون الإحتمال الأفضل أن تجرى قضية الأصل المصرى القديم للفلسفة اليونانية على النحو التالى .

١ - يعد فيثاغوراس أو بيثاجوراس Pythagoras المصدر الأساسى لكل فلسفة تقليدية يونانية .

٢ - نتجت فلسفة فيثاجوراس Pythagoras عن نوع من التربية المصرية . ولهذا السبب كانت التربية والتعليم المصرى هو مصدر الفلسفة اليونانية التقليدية - وأقوى جزء فى هذه المناقشة هو البحوث التى تؤكد أن الفلسفة عند فيثاجوراس كانت نتاجا لنوع من العلم المصرى والتربية المصرية . ويوافق كل من كتب عن هذا الفيلسوف(٥).

٣ - كان فيثاغوراس قد زار مصر ، ولاشك أنه تعلم شيئاً هناك . لقد كان فيثاغوراس ابن سامين Samian نحاتاً للجواهر . ونحن نعرف أن الأحجار الكريمة التى تأتى من ساموس Samos كان لها تقدير كبير فى مصر فى القرن السادس . ولن يكون غريباً إذا علمنا أن الشاب فيثاغوراس كان قد ذهب إلى مصر فى عمل وأنه تأثر بالحضارة المصرية مما شجعه على البقاء فيها . ويعقد المؤرخ هيرودوت Herodotus الصلة بين مصر وفيثاغوراس ويخبرنا أنه لا المصريين ولا بيثاجوراس دفنوا فى الصوف "هذه العادات التى هى موضوعات للكتاب المقدس". وبعد ذلك وفى الكتاب الثانى يخبرنا

هيرودوت أن اليونانيون إستعاروا فكرة خلود الروح وبقائها من مصر دون أن يجد فيها فيثاغورث بالإسم (٦) .

وفى الكتاب الرابع يخبرنا هيرودوت أن فيثاغوراس تعلم فكرة خلود الروح ويبدو حقاً أنه أول يونانى يتعلم المسخ أو مسخ الروح Metempsychosit (١) .

ولا يخبرنا هيرودوت بما أكده الكثير من الكتاب الذين يقولون أن «فيثاغوراس» كان قد حقق مهارة فى علم الحساب ، وربما ترجع نظريته الرياضية عن الكون إلى السنوات التى قضاها فى مصر .

ان أيزوقراطتس Isocrates مؤسس المدرسة الخطابية البلاغية فى أثينا يقول فى مؤلفاته Busiris أن بروتاجوراس ذهب إلى مصر ودرس هناك ، وكان أول من قدم الفلسفة بصفة عامة لليونان وأظهر كثيراً من الولاء فيما يتعلق بطقوس المعابد والعبادات والتضحية وقد فاق غيره من الناس فى ذلك .

وكان يأمل أنه لو لم ينل بهذه الطقوس مكانة عالية فى السماء فإنه على الأقل سوف يحقق أعلى شهرة ممكنة " Ch 28 - Guthrie's,, translation " .

وقد نتأكد من أن الـ Busiris هو عمل جوهرى من تصوير خيال فيثاغوراس لكنه يبدو لى أنه نتاج زيارته لمصر وأنه يمثل قطعة صغيرة من المعرفة الشائعة هناك .

ويتفق « أيزوكراتيس » بصفة أساسية مع هيرودوت على أن فيثاغوراس كان قد حقق معرفة أولية بأفكار دينية وكذلك بعض التدريبات فى بالإضافة إلى ما يدعيه بصفة عامة من أن فيثاغوراس كان قد قدم الفلسفة لليونان بعد أن جلبها من مصر .

---

(١) Greek philosphy, Egpytian Origion, P.3 .

* وكلمة المسخ يعنى التحول إلى أشكال أخرى كأن يمسخ الإنسان قرداً مثلاً .
* وهناك كلمة التناسخ وتعنى إنتقال الأرواح الباقية فى الأجساد والبالية .
* وهناك أيضاً الإستنساخ ومعناه الحصول على أشكال طبق الأصل من أشخاص أو حيوانات بزرع خليه جينية فى بويضة أنثوية منزوعة النواه .

وبالطبع فإن جزءاً ليس يسيراً من الفلسفة اليونانية يرجع الفضل فيه إلى فيثاغوراس ومدرسته وإلى الإتجاه الفيثاغورى الذى من المحتمل أنه تأثر بأصول والهامات مصرية .

ويبدو لى أن كثيراً من رفاقه قد حذوا حذوه وسافروا إلى مصر بأنفسهم - وعلى سبيل المثال فقد سمعنا عن أيونيبايد Oinipides من كيبوس Chios الذى يقال أنه تعلم كثيراً من علم التنجيم فى مصر [١] .

ولعلنا نوافق على أن هذا جزء من إتجاه عام يدعى أن كل حكماء اليونان إستمدوا حكمتهم من مكان آخر ولكن وفى حالة أوينابيد Oinipides فقد سمعنا النذر اليسير عن أنه كان منجما وأنه ذهب إلى مصر ليحسن معرفته فى هذا المجال ، ولقد أخذت القصة لأشير إلى أن فيثاغوراس إعتقد أن مدرستهم مدينة بشىء ما لمصر ، وأن أشخاصاً إستمروا فى الجرى وراء التطور والتحسن الفنى على الأقل فى ذلك البلد مصر .

إن كثيراً من الفلاسفة اليونانيون كانوا واقعين حقاً تحت تأثير فيثاغوراس وعلى الأقل إلى حد معين كان إمبادوقليس مثالاً واضحاً على التأثير الفيثاغورى رالذى إمتدحه فى شذراته .

وإنى أتخيل أن الباحث يمكنه أن يجد توازناً بين الأمبادوقلية والأفكار المصرية لو أننا راجعنا الأصول المصرية التى تعبر عن هذه الفترة .

وهناك فيلسوف آخر من الفلاسفة الأوائل تأثركثيراً بالإتجاه الفيثاغورى وهو بارمنيدش Parmindes كما أن الغـــزو الأكثر معقولية كان الفيثاغورى والأميناسى Ameinias إن الإلياذه ELeatic قد تكون رد فعل للفيثاغورية كما قدمها زينو " Zeni " ولكنها من نفس التربة الفلسفية .

---

( 1 ) Ibid, p 3- see too. Martin Bernal - cadmean Letters Eidenbauns.. Blanche, Louis 1968, Rev . Philos .

وإن أهم ما يمكن أن يستفاد من الفلسفة المصرية أو ينسب إليها القول بوجود قوة واحدة وعدم وجود قوة واحدة وهو ما تحول بعد ذلك إلى فلسفة الواحد والكثير [١]

أن الجدل حول ما إذا كان فيثاغوراس Pythagoras هو مصدر الفلسفة اليونانية وأنه تعلم كل شيء في مصر ومن هنا تكون مصر هى مصدر الفلسفة اليونانية يصطدم بمشكلتين؛ واحدة من هذه المشكلات أنه ليس كل الفلاسفة اليونانيون القدماء من أتباع الفلسفة الفيثاغورية أن إنهم تأثروا بفلسفته، والمشكلة الثانية التى تواجه هذا الإفتراض أن «فيثاغوراس» قد يكون تعلم من مصدر آخر بالإضافة إلى مصر .

وقد يكون أحد هذه المصادر هو فريسدس Pherecydes السيروسى Syros والذى قيل أنه معلم باثوجراس .

ونحن نلاحظ أن الغرب قد قدم من الأدلة ما يجعل من الفرض القائل أن الفلسفة اليونانية كانت قد سُرقت عن طريق السطو على التراث البابلى Bablonia أقوى من الفرض القائل أنها من مصدر مصرى .

ومن المعروف أن طاليس Thales وإنكسمادر Anaximander وانكسمنيس كانوا معاصرون لفيثاغوراس ، ولقد أتيح لهؤلاء الملطيون Milesians أن يحصلوا على المعلومات من مصر ومن « بابل » بالإضافة إلى أماكن أخرى فى العالم ذلك لأن مالطة كانت معبراً للتجارة اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد كما كان لها روابط وثيقة بالعديد من الأقطار .

ويذكر هيرودوت أن طاليس ينحدر من أصل فينيقى وسواء كان طاليس كان فينيقيا أوليس فينيقيا فإن إعتماده على المصادر البابلية كان أكثر من إعتماده على الطرق المصرية .

لكن ديوچين اللايوتى Diogenes Laertius لا يعتقد أن طاليس كان

---

( 1 ) Ibid, P.4 .

فينيقى الدماء ، بل يعتقد أنه ذهب إلى مصر ليدرس على أيدى الرهبان ، وأنه تعلم الهندية هناك .

وطبقاً لتعليقات سميليكس على مؤلفات أرسطو ، فإن أرسطو يعتقد أن نظرية طاليس التى تقول أن الماء مصدر كل شيء حيّ جاءت من الأسطورة المصرية .

إن طاليس شخص غامض على أى حال بما أننا لا نملك أى معلومات مدونة بواسطته لكن مواطنيه الشبان من أمثال أنكسماندر وأنكسمنيس كانوا قد كتبوا عنه ونحن نقدم لمحة عن أفكارهم .

أن حياة هيرقليطس وأكسنوفان ربما إمتدت وتجاوزت فيثاغوراس بالرغم من أنهما كانا شابين إن كلاهما لم يقدما كثيراً من الإحترام لفيثاغوراس أو بالأخرى بالأخرى للأفكار القادمة من مصر فى الظاهر وقد كتب اكسنوفان قصيدة يقدم فيها نظرية التناسخ Metempsychosis ، وفى هذه القصيدة يقدم شخصاً ينظر إليه ديوچين اللايرتى ، على أنه فيثاغوراس ، يواجه شخصاً آخر يعاقب كلبه فيقول له . توقف انى أسمع فى صوته صوت صديق لى، وهذا يمكن أن يؤخذ على أن اكسونوفان لم يكن تابع لبثياجوراس . كذلك لم يوجه كثير من الإحترام للطقوس الدينية المصرية . إنه يسخر من الحيوانات التى تتخذ شكل الآلهة . وذلك طبقاً لبلوتارخوس الذى يخبرنا عن أن المصرين الذين إعتقدوا فى خلود أوزيريس يجب ألا ينظرون إليه ويرفعوه إلى مستوى الإله إنهم إذا إعتقدوا فيه أنه إله فيجب ألا يعتقدوا أنه يموت (١) وهو هنا يظهر التناقص الذى وقعت فيه الأسطورة المصرية .

ومع ذلك يمكن القول أن هناك علامة قوية بين أكسونوفان وفيثاغوراس من ناحية وإكسينوفان والأفكار المصرية من ناحية أخرى وأحياناً هى أقوى علاقة يمكن أن توجد وتنقل الأفكار .

ولكى نلخص الأفكار التى تدور حول فيثاجوراس والتى تعتبره مصدراً للفلسفة

---

( 1 ) Ibid, P.5 .

اليونانية ، والأفكار التى تدور حول إعتبار الأفكار المصرية مصدراً للفلسفة بيثاجوراس فإننا نذكر أن بيثاجوراس وكثير من أتباعه المباشرين تأثروا بالأفكار المصرية بالطرق الآتية .

١ ـ تعلم فيثاجوراس أو فيثاغوراس بعض من الهندسة العملية فى مصر .

٢ ـ لقد تطور علم الوجود والتصوف فى مصر وكانت أساساً للإتجاه الفيثاغوراسى .

٣ ـ إن الفيثاغوراسيين الأوائل كانت لديهم إهتمامات كبيرة بالنظرية السياسية ومن الواضح أنها مستمدة من مصطلحات النظريات المصرية وهذه من النقاط غير المختلف عليها والتى يؤكدها الـ Bsusiris .

٤ ـ وسواء كان يعتقد المصريون فى التناسخ أولاً ، فإن الديانة المصرية القديمة تقدم صورة إيجابية للحياة بعد الموت بينما يبدو اليونانيون قبل بيثاجوراس سلبيون بالنسبة للحياة بعد الموت ويبدو أن بيثاجوراس قد قدم صورة إيجابية للحياة بعد الموت ، وإن هذه الصورة لها علاقة بالتجربة المصرية .

وربما كان هذا التأثير للأفكار المصرية من أهم المؤثرات على الفكر اليونانى على المدى الطويل ومن أهم هذه الأثار نظرية الوجود العددى ـ والتصوف العددى ـ أو ما يعرف بعلم الحروف والأعداد الدينى .

وأفترض أن العلاقة بين الأفكار المصرية والفلسفة اليونانية بادية أيضاً فى الإتجاه الفلسفى الخاص بالوجود المبنى على علم الحساب عند الفيثاغوراسيين ولكن هناك الكثير من التوقعات المصرية بمعنى أن بعض الآلهة المصرية تشخص بطريقة رياضية حسابية وهندسية فعالة ويعتقد أن نظرية الأعداد الفيثاغوراسية قد تطورت عن طريق اللاهوت المصرى مع حذف أسماء الآلهة المصرية منها .

وبهذه الطريقة يمكن أن نتتبع تأثير الأفكار المصرية والتأثير المصرى على الفلسفة اليونانية والفلاسفة الفيثاغوراسيين .

وعلى سبيل المثال يذكر چيمس James أن ديموقريطس كان قد تعلم الحساب ودرسه فى مصر ويذكر ديودورس أن ديموقريطس أمضى خمس سنوات فى مصر . ويقول ديوچين اللايرتى أنه ذهب إلى مصر ليتعلم الهندسة .

وإن هذا الفيلسوف ربما رحل إلى إيران « فارس » وألتقى بالكلدانيين والبابليين وقد كتب كتاب عن الأفكار البابلية وقد إدعى ديموقيرطس أنه لا أحد من اليونانيين ممكن أن يتفوق عليه لأنه تعلم فى مصر. كما يذكر بطليموس . أن ديموقريطس قد إستطاع أن يجعل التقويم المصرى اليونانى منسجماً وصالحا ولا يمكن إغفال ما تعلمه ديموقريطس عن المعرفة التقليدية المصرية .

وفى مناقشة لديموقريطس يقدم چيمز ، فكرة شيقه إذ يذكر أن كلمة ذرة Atom والتى يفهمها الناس على أنه الجزء الذى لايتجزأ ، أو لا ينقسم بأى حال قد أخذت معناها من كلمة قطم Atum المصرية وهى كلمة لا يمكن ترجمتها بسهولة . وربما كانت هذه الكلمة هى الكلمة الدارجة عند العامة فى مصر عندما يطلبون قطعة صغيرة من الطعام ( قطمة ) . وهى تعنى عند المصريون القدماء الموجود واللاموجود فى نفس الوقت ويأخذ هورمونج هذه الكلمة بمعنى الواحد اللامتمايز ويذهب إلى وصف هذه ( القضمة ) على إعتبار أنها الاله الذى كان فى البداية كل شىء والذى يكمل معنى الوجود أو الوحدة اللامتمايزه وفى نفس الوقت اللاموجود لأن الوجود كان مستحيلاً قبل الخلق ( راجع هارمونج ص ٦٧ ) ويمكن أن نتوصل إلى إستنتاج مهم وهو أن ديموقريطس كان واعياً لغموض فكرة الذرة عند المصريين وأنه كان قد استوردها وادخلها إلى اليونان .

وهناك الكثير الذى يمكن أن يقال عن علاقة ديموقريطس بالمصريين بالإضافة إلى كثير من الآسيويين والإفريقين ولكنى بدلاً من هذا سوف أقدم بإختصار الصلات الممكنة مع المصريين مع الفلاسفة قبل السقراطيين

---

( 1 ) Ibid, P.8 .

**أولاً :** هناك دليل على أن انكساجوراس الكلازقونى زار مصر .

**ثانياً :** وطبقاً للتقارير اليونانية فإن بريسيدس السوريانى وفيثاغوراس السيمانى وإنسكاجوراس الكلازيمونى وأفلاطون الأثينى قد زاروا مصر آملين أن يتعلموا. اللاهوت والطبيعيات بدقة من المصريين.

**ثالثاً :** وطبقاً لما يقوله ( ميانوس مارسيلونوس ) فإن انكساجوراس قد تنبأ طبقاً للكتابات المصرية أن احجاراً سوف تسقط من السماء .

وان شاطئاً للبحر سوف ينشأ وأن الأرض سوف تهتز يعنى تنبأ بحدوث زلزال كبير.

**رابعاً :** وطبقاً لجيولوجيا أنكساجوراس الطبيعية وعلم الفلك ( الذى اوقعه في مشكلة مع الأثينيون ) فإنه بالتأكيد يرجع الى ملاحظاته وتعليقاته علي علم الوجود المادى. ومن ناحية اخرى هناك مصدرا مصريا يوكد أن الحجاره سوف تسقط من السماء وأن البحر قد يطغي على الأرض وأنه قد يكون هناك زلزال وأن أى نظره للمصادر المصريه القديمه تؤكد بدرجة كافية هذه الحقائق ومن المحتمل أن أنكساجورس كان قد وضع مصدراً مصرياً لتدعيم أفكاره الميتروجولوجيه .

ولقد حان الوقت لأن نقول أن أفلاطون قد زار بنغازى فى ليبيا ، طبقاً لما يقوله « ديوچين اللايرتى » ليلتقى مع « بثايدروس » الرياضى الشهير ومن المعروف أن بنغازى أو سايرين كانت موطناً لأرستبس " Aristippus " اللذى أسس المدرسة السيرينية ولأن أفلاطون لم يكن على وفاق مع " Aristippus " فقد ذهب إلى مصر كما يقول ديوچين وقام بزيارة الأنبياء « لم يذكر شيشيرون المؤرخ أن أفلاطون قد زار ليبيا ويذكر فقط أنه زار مصر » .

وقد حدثت زيارة لمصر بعد ثلاثمائه سنة من زيارة أفلاطون وضحت الأماكن التى زارها أفلاطون هو وأيودوكس «Eudoxus» مما يؤيد زيارته إلى معابد هيليوبلوس . إن الكتابات التى توضح أن أفلاطون قد زار مصر بيد وأنها ترجع إلى

سبسيبوس "Speusippos" ابن أخو أفلاطون وخليفته كرئيس للأكاديمية وإذن فإنه لايوجد أدنى شك فى زيارة أفلاطون لمصر - إلا إذا تم النظر إليه على أنه جاء إليها سائحا. وبالتأكيد فإن هناك الكثير فى المحاورات يشير بإهتمام شديد إلى أشياء مصرية ولكى يشير إلى أن أى شئ كتب فى المحاورات عن مصر قد كتب بواسطة شخص قرأ عن هذا البلد فإن عالم أفلاطون أو الوجود الأفلاطونى العقلى قد تحدد بدقة من ميزات هذا المكان « مصر » . ويلاحظ كل من « فرويد فورد » و « بريسون » ان معظم ما جاء من خيال فى محاورات أفلاطون أو يحدث فى محاورات متأخرة قد جاء مع أفلاطون من مصر الذى زارها سنة ٣٩٣ قبل الميلاد ومن المحتمل أن المعلومات المصرية كانت قديمة وليست فقط من هيرودت الذى يكتب أن كل شخص قد اهتم بمصر.

ومن ملاحظه شخصية لايدوكس يوافق فرويد فونت وباريسون على أن أفلاطون قد زار مصر سنة ٣٧٣ قبل الميلاد وأنه زار الأكاديمية سنة ٣٦٨ .

وأعتقد أن هذه النظرية تعطى معنى عميقاً على إعتبار أن المحاورات الأفلاطونية فيها مصادر مصرية مكثفة يستوى فى ذلك محاورة فيداروس أو محاورة طيماوس أو كريتياس أو القوانين ومعظمها قد كتب بعد سنة ٣٦٨ .

ومن المعتقد بصفة عامة أن فلسفه إيدوكس «Eudoxus» محددة بدقة فى خطاب فليبس «Philebus». وهى المحاورة الموجهه إلى توث «Thoth» الذى إكتشف فكرة الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة - وكنتيجة لهذا تعددت وتطورت هذه النظرية فى محاورة فيداروس.

ويذكر السقراطيون فى مصادرهم قصة تقول أن كل الأشياء تتكون من الوحدة والكثرة لأنها فى طبيعتها محدودة ولا محدودة وإن هذه النظرية وما يتماشى معها بصفة عامة هى نظرية فيثاغورية فى الأصل ولكننا إذا عدنا إلى الأصول المصرية التى يقدمها « هارمونج » فإننا سوف نكتشف أن الخلق بالنسبة للمصريين يشمل علاقات متداخلة بين الموجود واللاموجود وهذه الحالة تحدث فقط عندما يصبح الواحد اللامنقسم

مجموع متمايز أو متكثر ونحن نقرأ على تابوت مؤرخ سنة ١٠٠ قبل الميلاد أنا الواحد اللذى أصبحت اثنين والاثنين اللذى صرت أربعة والأربعة اللذى صارت ثمانية أو يمكن القول أنا الذى لا مثيل له ويجعل من نفسه ملايين ويذكرها هارنونج ويقول ان الإسم القديم للاله الذى لا مثيل له أو الاله الأول " Atum " « قطمة أو قضمة » هو اللذى يربط بين المعنيين الموجود واللاموجود ويمكن أن تترجم اللامتمايز « وهى معانى موجودة فى الفكر المصرى القديم » كما يوجد فى لمحاورات المبكرة قطعة تشير إلى الإهتمام الشديد بالأشياء المصرية وعلى سبيل المثال يقسم السوقراطون مداراً بكلب مصرى أو بشىء مشابه لهذا ولا ندرى إن كان سقراط نفسه قد إعتنق هذه الديانة أم لا. إن أفلاطون فى محاورة القوانين يظهر اعجاباً شديداً بالأثارة المصرية وثبات واستقرار المجتمع المصرى وفى بعض نواحى التعليم المصرى ومع ذلك فإن القضية تتعرض للنقد حيث ينكر أيزقراطيس أن مصدر الفلسفة اليونانية مصرى ويرى أن مصر لم تكن إلا موطناً للسفسطه إلا أن « بارسون وفرويدفوند » أكثر إقتناعاً بالأصل المصرى للفلسفة اليونانية ، وبالنسبة لأفلاطون فإن السفسطة هى سلب الفلسفة أو هى فلسفة سلبية وإذا كانت قد وجدت فى مصر فإن الفلسفة لابد أن تكون قد وجدت هناك أيضاً .

فإذا رجعنا إلى المحاورات الأفلاطونية فإن أفلاطون لا يعجب كثيراً بمعاصرية من المصريين الذين يحبون المال كثيراً والذين أفسدوا بواسطة طرقهم التجارية .

ولقد كان أفلاطون على ما يبدو أسير القصص المصرية بل ربما ترجع إليها معظم أفكاره فى المحاورات . وفى محاورة فيداروس يذكر أسطورة توت " Teuth "

---

للمزيد من المعلومات تراجع هذه المصادر :

أولاً : إثينا السوداء لمؤلفه مارتن برنال. وقد ترجم ونشر فى مصر وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة الجزء الأول ١٩٩٧م.

وكذلك كتاب الميراث المنهوب ، ج .ر.چيمس .

Martin Bernal, Black Athena . 1991 .

James, George, Stolen Legacy, 1954 .

مخترع الحساب ، والهندسة ، والإحصاء ، والتنجيم ولعبة الطاولة ( الزهر النرد ) . ويبدو أن إختراع الكتابة كان مصرياً وإنتقل الى اليونان ويظهر هذا واضحاً على لسان فيداروس الذى يتهم سقراط بإختراع القصة التى شاعت على لسان الحكيم زيبان"[1] " Theban والملك ثاموس " Thomus " . عندما قدم سقراط قضية إختراع الكتابة - يقول « هؤلاء الذين يعتمدون على الكتابة يبدو وكأنهم يعرفون كل شيء لكنهم لا يعرفون شيء » .

وفى محاورة طيماوس وكريتياس يذكر أفلاطون قصة يقول إنها إنحدرت من « سولون » الحكيم ولقد حصل سلون على القصة من المصريين الرهبان . وهى مكرثة كلية لقصة القارة المفقودة ، Fabulous أو المعروفة أطلنتس ، وعلى الرغم من أن معظم القصة قد لا تكون مصرية إلا أن مصر حفظت هذه القصة من الضياع .

وهكذا نعثر فى كثير من التراث الفلسفى اليونانى على جذور الحكمة القادمة من الشرق ومن مصر القديمة .

١- راجع .Martin Bernal; Blak Athena, 1991 وترجمة الجزء الأول (أثينه السوداء - مصر ١٩٩٧م).

# An Introduction To Greek Philosophy

*By*


*J. V. Luce*

الدكتـور

إبراهيم إبراهيم ياسين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفه

كلية الآداب - جامعة المنصورة

## مقدمة عامة

إن الهدف من هذا الكتاب يمدنا بعرض موجز عن الفلسفة اليونانية بداية من أيونيا فى القرن السادس قبل الميلاد إلى الأفلاطونية المحدثة فى القرن الثالث بعد الميلاد.

وأحاول من خلال هذا الكتاب أن أقدم الحقائق علي الطريق بحيث تكون واضحة وجلية إلى القراء الذين ليس لديهم أى دراية أو معرفة باليونان أو لهؤلاء الذين لم يقطعوا شوطاً فى الإطلاع الشخصى على الفلسة.

وقد حاولت من خلال ترجمة مصادر هذه المادة أن تكون الترجمة واضحة للدارسين المبتدئين، فغالبا ما يوجد فراغ كبير فى هذا الموضوع وعلى هذا فأنا لم أحاول أن أشارك فى هذا الجدال ولم أقف طويلا أمام التفاصيل فى هذا الموضوع ، ولكنى أخذت خط الترجمة المباشر بحيث أكون أكثر معقولية .

وسنجد حصر بالمصادر التى أمدتنا بالمعلومات فى نهاية هذه المقدمة لمن يريد التوسع فى القراءة.

**المؤلف.**

## مولد الفلسفة فى أيونيا

### المدرسة الطبيعية «الملطية»

إن إقليم أيونيا هو واحد من أجمل وأفضل المناطق على سطح الأرض، يغطى الإقليم الجزء المركزى من الشاطئ الغربى لتركيا وتبلغ مساحتة حوالى ١٠٠ ميل «١٦٠كم» تمتد من خليج اسمرينا asmyrna شمالا إلي وادى مايندر maender جنوبا ، وعلى الرغم من البروزات الحادة داخل البحر إلى أن الأرض عباره عن خليط متنوع من الجبال والسهول الغنية بالمراعى والأرض الزراعية المنتشرة بها بساتين الفاكهة والزيتون.

هناك نجد الشتاء رطب وغزير الأمطار وتساعد الأنهار بها على الحفاظ على الخضرة وتخفيف درجة الحرارة طوال الصيف فلا يوجد مناخ أفضل من مناخ هذا الأقليم فى العالم كلة.

فإنك اذا وضعت مجموعة من الناس فى تلك البيئة وسمح لهم أن يقيموا بها فسوف يحققون مستوى متميز من الرفاهية.

يرجع تاريخ استيطان واستقرار اليونان إلي سقوط ميسينا mycenean ونهاية القرن الثانى عشر ق.م حيث نزح اللاجئين من اليونان ثم بدأوا الإتجاه شرقا إلى «إيجه» فى كتائب منفصلة باحثين عن وطن جديد فى غرب آسيا وبعد ذلك بعدة قرون قليلة . أصبح الإقليم أغريقياً وقرابة نهاية القرن السابع تطورت مستوطنة أيونية إلى مدن أكثر رخاء وتقدما ، كل واحدة منها مستقلة سياسياً ولكن جميعهم يشترك فى رباط إجتماعي فيدرالي يعرف بالتحالف الأيوني ، وجميع هذه المدن المركزية بالتحالف كانت عبارة عن موانى مزدهرة تقوم بإقتباس الأفكار الجديدة مثل العملة المعدنية التى أخذوها من جيرانهم الشرقيين . فلم يشهد العالم من قبل أن استخدم الاسم اليونانى لشئ يونانى ». فى الشكل الخارجى كان الأقليم عبارة عن دولة محاطة بالجدران ولكن

بالنسبة للروح كان الإقليم عبارة عن مجتمع من المواطنين الأحرار مرتبطين بنظام قاموا بانشائه حيث أدرك اليونانيون أن الحرية السياسية يمكن فقط أن تتحقق من خلال القانون وتطور المعرفة اليونانية من القرن الثامن جعلهم يصلون إلي هدفهم .

**(صناع القانون)**

كان الشكل الرئيسى فى تطور العبارة فى كل أنحاء اليونان وقد طبعت ونشرت القوانين بلغة وأشكال يستطيع جميع المواطنين فهمها، وكانت استجابة الأيونين لهذا التقدم سريعا ، ففى عام ٦٥٠ ق.م قام أهالى «تشوس» بطباعة قانونهم على عامود صخري وأهم عبارات ذلك القانون هو « مجلس الشعب» التى تثبت أن التشوسين كانوا شديدى القرب من الديمقراطية.

طبقاً لمعرفتنا وتعاريفنا اليوم فإن المدن الأيونية كانت صغيرة الحجم ولكن أسلوب الحياه كان متقدما ومتحضراً وكانت الإنجازات الفنية والممارسة التجربية والمنظمة من أجل التقدم البشرى ، ومن حسن حظ هذا المجتمع إنه قام بالتطور دون أي تهديد بتدخل أى قوة خارجية. إن موقعهم بشرق اليونان كان يعتبر من أفضل الأماكن التجارية لدي الشرقيين وكذلك الإتصال مع الأجناس المختلفة ، فكانوا عبارة عن مستعمرات مرتبطين ارتباطاً بسيطاً بالتقاليد وكانت لديهم الفرصة للسفر واشباع فضولهم بالنسبة إلي العالم الخارجى فقد كانوا رجالا أحراراً لا يتبعون ملكا أو كاهنا وكان واضح لهم أن رفاهيتهم نتاج جهدهم الخاص كل ذلك أعطاهم ثقة بالنفس مما أدى إلي التقدم الذهنى والفكري .

يظهر تفاعل كل تلك العوامل فى مدينة « ملطية» أكثر من أى مكان آخر. حيث تأسست العديد من المستعمرات خاصة فى أقليم بيوتينك» بالشمال فلقد كانت «ملطيه» عبارة عن مركز صناعى هام وثقل بصناعة أناتوليا وأجينيا وكانت سفنها التجارية منتشرة فى جميع أنحاء البحر المتوسط والبحر الأسود، وقد حافظت على

علاقات تجارية حميمه مع مصر » ومن هنا خرجت فكرة التأمل الفلسفى فى العالم بدلا من الأسطورة والخرافة .

- تحتوى المدرسة الملطية علي ثلاثة مفكرين عظماء ، لم يكونوا فقط مدرسة تقليدية بل أصبحت مدرسة حديثة وينطبق عليهم مصطلح « مدرسة» فقد كانت لديهم إهتمامات عامة بالعالم الطبيعى وقد حاولوا أن يفهموه ويفسروه بطريقة عقلية ، لقد كانوا كلهم من أبناء نفس المدينة وكل منهم يعرف الآخر فلابد أنهم استمعوا إلى بعضهم البعض وتعلموا من بعضهم البعض بالوراثة الزمنية والمكانية.

## طاليس

الحياه والأنشطة ..

إشتهر طاليس في جميع أنحاء اليونان بأنه رئيس الحكماء السبعة ( صولون - برياندروس - كلينوبولس - خيلون - بباس - بيتاكوس - طالبس) وهم مجموعة مبجلة من أجل حكمتهم العملية وفن الحكم وإدارة الدولة فهم يمكلون معنى للفلسفة أكثر من معناها الحالى ، فهى تحتوى علي رجال عرف عنهم النشاط السياسى منذ بدايات القرن السادس قبل الميلاد وذلك بنطبق علي طاليس .

يرجع المؤرخين بدايات طاليس إلى عام ٥٨٥ ق.م ولن نكون مخطئين اذا ما اعتبرنا حياته تنحصر ما بين ٦٢٥ إلي ٤٥٤ ق.م ومن المعروف أنه لم يترك أي شئ مكتوب وإن كان قد فعل فلم يبقى إلى الآن أي بقايا منها فى عصر طاليس كانت ملطة مركزاً تجارياً من الطبيعى أن يقوم أحد أبنائها بالإهتمام بخبرات العالم غير اليوناني وهناك أدلة علي أن طاليس قد قام بذلك ويبدو أنه قد عرف بعض من علم الفلك البابلى ووسائل الملاحة الفينيقية ويقال عنه أنه قام بعمل ملاحظات للشمس لتحديد الفتره بين إنقلاب الشمس الصيفى أو الشتوي والإعتدال الربيعى أو الخريفى ويقال عنه أنه كان ينتظر اللحظة التي يصبح فيها طول الظل مساوياً لطولة ثم يتجاوز

الظل الذى تسببه الجبال. إن هذا التقرير يفيد أن طاليس نقل علم الهندسة من مصر إلي اليونان فقد قام القدماء المصريين بتطوير بعض النظريات فى قياس الزوايا من قبل طاليس فقد قام بنقل الأسلوب العلمى المصرى إلي أسلوب نظري يونانى فمثلا زوايا بناء الأهرامات وكذلك المساحات التي طمست أثناء فيضان النيل، تلك

الإنجازات كانت محط إهتمام العقول المفكرة من اليونانيين الذين يترددون على مصر ومن المحتمل أن يكون طاليس أول من نقل تلك المعلومات إلى اليونان ، إن الإنجازات التالية لعلماء الرياضة اليونانية كانت بأن استخدموا تلك العلوم المصرية فى النظام الذى نسميه بالعلوم الهندسية التى تعنى تحريفياً قياس الأرض» (علم المساحة) وطاليس أول من بدأ تلك العمليات بإكتشافة بعض النظريات الأولية مثل أن القطر يقسم الدائرة إلى نصفين وأن زوايا القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين متساويان مع تلك النظريات لم تثبت في ذلك الوقت ولكن تم اثباتها بعد ذلك..

وكان طاليس رجل نشيط يهتم بالأمور السياسية والتجارية لمدينتة فكان ذو عقلية متسائلة تبحث دائما عن فهم وإدراك ما يدور حولة ، لقد كان كل ذلك ولكن لابد أن يكون أكثر من ذلك ليحمل لقب مؤسس الفلسفة .

### كسوف الشمس : Solar Eclipse

من أهم استنتاجات طاليس هي أن كسوف الشمس سوف يحدث فى يوم معين وقد صح استنتاجه حيث حدث كسوف الشمس في يوم لا ينسى حيث كان « الليدين» و «الميدين» على وشك الحرب وقد دون ذلك اليوم بتاريخ ٢٨ مايو ٥٨٥ ق.م ويعتبر ذلك التاريخ محورى فى حياه طاليس وأكثر محورية بالنسبة للعملم حيث يمكن أن نسميه تاريخ ميلاد الفلسفة الطبيعي بإفتراض أن الكسوف قد حدث بالفعل فلابد أن نتسائل كيف عرف طاليس بذلك فبعد دراسات وأبحاث استمرت سنوات أثبتت البابليون أن كسوف الشمس والقمر يحدث كل ٢٢٣ شهر من الشهور القمرية وأن

الدورة تستمر أكثر من ١٨ عام وكان هناك كسوف شمس ى مصر عام ٦٠٣ ق.م أي قبل عام ٥٨٥ ق.م بثمانية عشر عاما فلو أن طاليس شاهد أو سمع عن هذا الكسوف فى مصر وعرف بتلك الفتره كان يمكنة بسهولة أن يستنتج والأثنين معاً ويخاطر باستنتاجه « أي الميعاد القادم لكسوف الشمس فى مكان ما على سطح الأرض فاذا كان طاليس قد اعتمد علي بيانات البابليون فقد حالفة الحظ.

لكن أسلوب استنتاجه أقل أهمية من المناقشات الفكرية التى نشبت من ذلك الإستنتاج فإن «طاليس» كان يضع ثقتة فى وحدة الطبيعة ومما لا شك فيه أن تلك الثقة كانت نابعة من ملاحظاته الفضائية مثل كثير من الناس، فلا بد أنه شعر بأن هناك شكل منتظم وراء كسوف الشمس ولابد أنه قد قبل أن ذلك يعتمد علي حركة الأجسام السماوية وليست طبقاً لنزوات المشيئة الإلهية. وفي أقل من قرن قبل أن يتعامل الشاعر الأويونى «أرشوسيش» بطريقة مختلفة مع كسوف الشمس بعد أن شاهد الكسوف قال « أى شئ يمكن أن يحدث فزيوس قد أظلم الشمس أثناء الظهيرة» ولذا بينما نجد أن طاليس قد بعد عن الخرافة محاولا أن يفهم الكسوف من خلال الظاهرة الطبيعية « الدورات الصيفية الطبيعية».

**أهمية الماء: Prinacy of Water**

أن ذلك الإستنتاج وحده كفيل بأن يجعل من «طاليس» شخص لا ينسى ولكن أرسطو وضعة منفرداً لمؤشر للفلسفة الطبيعية فقد قال عنه أنه يحافظ علي أن كل شى أصلة الماء نشأ منه كل شئ فى العالم وسوف تتحلل إلية كل المواد والأشياء الفردية تظهر وتختفى لكن الماء باق ، أما طاليس يقدم جوهر أفكارة فى لغة تصاغ فى تساؤلات الفلاسفة التابعين له فإننا لا نعرف كيف عبر طاليس " عن افتراضاته الجديدة فمن الممكن أن يكون قد استخدم كلمات مثل « البداية المصدر» لتمييز وتعريف الماء ولكن أى إن كانت اللغة التى استخدمها فيوجد جلال وعظمة لا يمكن إخفاؤها وإبداع واستحداث لتلك النظريه فلابد أن طاليس فكر كثيراً وطويلاً فى الماء ومن السهل تتبع

سير أفكارة ، فقد فكر فى الماء كمصدر للحياه وضرورى لاستمراريتها ، وعن تحول الماء إلي ثلج وإلى بخار وعن الماء الذى يحيط بالارض وعن الماء الذى يسقط من السماء ويصعد من الأرض ، وفي النهاية توصل إلي التعريف الجرئ «بأن الماء هو كل شئ» (١) .

ونجد أن الأسطورة الكزومولوجية المصرية والبابلية صورت الضياع المبدئي للماء قبل إحتياج الأرض الجافة إلية.

وسنجد فكرة مماثلة توضح أسلوب الخلق فى الانجيل طبقا لها فى البداية كان الظلام علي درجة العمق» ربما يكون طاليس قد اطلع على تلك الخرافات وربما جمع بعض الاشارات الأولية عن أفكارة منها .

- ان اعتقادة أن ثبات الأرض نابع من أن الأرض تطفوا علي الماء ربما يعود إلي الخرافات الشرقية ومن الجدير الوضع فى الإعتبار أنه قد قام بالاستفادة من فكرة الطفو لتفسير الزلزال الذى يرجعة إلي دوران الأرض على سرير من الماء مثل السفينة أثناء العاصفة.

إن طاليس استخدم الأساطير والخرافات التى قيلت عن الماء فى إثبات التغيرات الطبيعية وهذا الفكر يشكل تقدما على كل التسجيلات السابقة والتقديريات عن أصل وطبيعة العالم فإن سمات التقدم تظهر اذا ما قرأنا فكر الشاعر هزيود » فى قصيدته التي كتبت قبل ذلك بقرن، تلك القصيدة تتحدث عن مولد الآلهه ومخلوقات إليهة تشمل على أشخاص وهمية مثل تشادس ، اريس ، نايت فإن أفكارة سيطر عليها الإعتبارات اللاهوتية وبالمقارنه نجد أن طاليس هو عالم وأفكارة تعتمد علي ثوابت لا ترجع إلى خرافات ، فد أعلن أن العالم ليس نتاج إقتران الآله « هزيود » ولكن للعالم أصل واحد هو الماد الذى يساعد فى حياه كل من الحيوان والنبات.

(١) «وجعلنا من الماد كل شيئ حيّ» آية قرانية حاسمة أرجعت أصل الحياة إلى الماء- وتؤكد أن مفكراً مثل طاليس كان مفكراً جادا .

**قوه الحياة :**

كما تبنى طاليس نظرة عامة عن المادة كانت نظرة عاملة عن الحياه هناك أدلة على أنه فكر فى قوه حيويه تتمثل فى البيئة وليس فقط فى الماد فيبدوا أنه قد تأثر بجذب الحديد وكذلك بالقوه الجاذبة للكهرمان وبالملاحظة تبين له أن تلك المواد تتسبب فى حركة الأشياء الأخرى لذلك فإنه توجد حياه فى تلك المواد ، إن تلك النظرة توضح قوله أن كل شئ ملئ بالآلهة all things are full of Gods وإنه بذلك يعبر عن حيوية المادة فى ما معناه أن جميع المواد والأشياء مليئة بالحياه وأن حياه العالم الطبيعية تتضح فى حركة الأشياء وفى قدرتها التي تفوق قدرة البشر علي تغيير ونقل نفسها ، وطبقاً لليونانيين فإن السمة المميزة للالهة هى الحياه الأبدية المصحوبة بنشاط أدبى وطبقاً لطاليس نفسة فإن العالم يحتوى على تلك السمات ولذلك كان من الطبيعى أن يقول أن الأشياء الثابتة من العالم مليئة بالحياه حيث أن الماء متحرك وضرورى للحياه.

إن عالم طاليس كان مثل العضو الحى الذى ينتعش بالماء الذى يعتبر مصدراً أساسياً للحياه يتسبب فى نشاط كل شئ هذه هي الصورة التي تتضح من مصادرنا ولابد من التأكيد على أن اتصالة بالنظام الإستنتاجي يعتمد على المقولة السرية «الخفية» عن وجود الآلهة فى كل مكان وهى كلية الوجود ».

إن طاليس هو أول من كان له رأي شامل جامع عن العالم مبني على ملاحظاته واستنتاجاته وأن أفكاره تميزه كمبدع ومحدث فى تاريخ البشرية الفكرية.

## انكسماندر

ولد فى عام ٦١٠ ق.م ، عاصر طاليس ولكنة صغير السن وهناك تقرير يقول أنه بلغ ٦٤ عاما فى ٥٤٦ ق.م ودارت بعد ذلك بقليل ، أن عام ٥٤٦ هو تاريخ حركة خاصة فى تاريخ البشرية وذلك عندما قام الفارسيون بإختطاف « ليديانا ساراديس» وذهبوا غرباً لإخضاع أيونا ، إن هذا الحدث يعنى إنتهاء استغلال ايونا سياسياً وأيضا تثبت للوحدة الأيونية حيث أن كثير من الأيونيين رفضوا قبول العبودية الفارسية ، وإختاروا النفى تطوعيا خارج البلاد وكنتيجة لذلك فإن جذور الفلسفة قد إنتقلت إلى جميع أنحاء العالم اليونانى ومثلما كان طاليس فقد لعب أنكسماندر دوراً فى شئون مالطة قائما بقيادة مغامرة من العديد من المغامرات الإستعمارية ولكنه لم يحقق شهرة مثل طاليس كرجل من رجال الدولة ، كان موطن قوته يكمن فى التساؤلات الفكرية ويظهر فى أنه قيل عنه أول من وصف العالم الموروث على لوحة ، فإن خريطة العالم لانكسماندر» كانت مبينة على معلومات من البحارة أثناء رحلاتهم جمعت وصححت فى مالطة ، لا يوجد شك فى أن الكسماندر قد أخضع كل من قلمه وعقلة لاعطاء فكرة عقلانية عن العالم مستهدفا أن يفعل ذلك منذ بداية الحياه إلي أن يصل إلى أهمية البشر على سطح الأرض ، لم يكن المؤلفين فى ذلك الوقت قد اعتادوا علي كتابة عنوانيهم على كتبهم وقد بدأ أنكسماندر أعمالة بصيع شبيهة بهم مثل هذه هي كلمات آنكسماندر من مالطة « ولكن عنوانه عن الطبيعة الذى يدور فكرة عنها هو عنوان مناسب ونجد أن تلخيصات مذاهبة توضح إهتمامه البالغ بكل من نشأه الكون وعلم الكونيات من خلال علم الفضاء وعلم الأرصاد الجوية حتي أصل الحيوان وأصل الحياة البشرية ، وربما يعترض عالم حديث قائلا أنه لم يكن يملك البيانات والمعدات يمثل تلك المشروعات ولكن تلك الاعتبارات لن تحول دون الذكاء العقلى لانكسماند فإنه كان يطبق أساسا من الحقائق كما يراها ، وفرض بعض الإفتراضات التي لا تزال موجودة وتنال أعجاب المؤرخين .

فإذا كان طاليس مؤسساً الفلسفة الطبيعية فإن آنكسماندر مؤسس الفيزياء النظرية».

## اللا محدود.. اللانهائي» The apeiron

كخط مشترك بين الطبيعيين كان إختيار انكسماندر لأول مبدأ نشأ منه العالم فقد بدأ برفض نظرية طاليس عن أهمية الماء وذهب بعيداً للوراء إلى عنصر الهواء والنار والماء والفرض إلي ما اسماه باللامحدود وفكر فى كتلة العناصر مثل النار والهواء والماء فى شي غير محدود واسماه «عديم الرابطة» « اللامحدود » ويعنى بذلك المصطلح «الابيرون Apeiron » لا يوجد له بداية ولا نهاية زمنية وربما يكون فكر به على أنه لا حدود له فى الفضاء فقد وصفة بأنه ما يحيط بعالمنا معتبراً إياه خزان لا ينضب للمواد الخام للعالم المرئى .

إن اللامحدود فى نظرية القلة لم يكن الماء أو أي مادة أخرى إنما كل تلك المواد ولكن النظرية العامة تثبت أنه لا شى من ذلك فإن فكرة طاليس عن الماء كانت تعنى الرطوبة ولكن بالنسبة لانكسماندر فإن المواد الخام بتقصها كل الصفات المحدودة فإنها ليست رطبة ولا جافة ولاباردة ولا ساخنة وذلك كان السبب الرئيسى فى أن انكسماندر قام بوضعها فى المركز الأول ، هناك أدلة على هيمنه هذه الفكره بحيث لم يظهر أى مادة أخرى ولهذا فإن فكرة أنكسماندر تعد من الأفكار المسيطرة .

أن تقول أنه قد استخدم مصطلح « الإنفصال» بالنسبة لتلك العملية والتى نتجت عنها تأسيس نظرية «الأضداد الأربع» « الحار - البارد - الجاف - الرطب» وفى هذا يقول أرسطو « أننا نفكر فى الحار والبارد كعينات وخواص للمادة ولكن ذلك التصنيف كان غريبا بالنسبة للفكر المالطى وبالنسبة لانكسماندر» الحارد والبارد والرطب والجاف هى القوه فى شكلها الصحيح وعندما يتم فصل نظرية « إنفصال الأضداد » الضداد عن نظرية الا محدود تكون لها تزعة طبيعة تتفاعل مثل القوه العدوانية ، تزعة تتضح فى عدم قدرة النار فى التضارب مع الماء.

### الدوامة الكونية The Cosmic Vortex

يبدو أن إنكسماندر قد فهم عملية تركيب العالم على أساس من حركة لولبية داخل الابيرون (الامحدود).

وربما تكون ملاحظاته قد بنيت على أساس من فكرة الدوامة المائية وملاحظة ما يحدث فى الدوامة حيث تتجه المواد الثقيلة إلى مركز الدوامة وتندفع المواد الخفيفة إلى الأطراف وتترسب. وهذا يفسر له أن مركز الأرض ملئ بمادة الأرض الثقيلة بينما تتحرك العناصر الخفيفة إلى الخارج على أطراف الكرة الأرضية مثل النار والهواء.

وهناك إعتقاد أنه استخدم لفظ الإنفصال لأربعة من عناصر نظريته فى المتضادات كالحرارة والبروده، والجفاف والرطوبة.

ولو تابعنا أرسطو فإن الحرارة والرطوبة هى خواص المواد وإن كانت هذه الفكرة غريبة على الملطيين، وبالنسبة لإنكسماندر فإن هذه العناصر هى (قوى) تتقاتل كما لو كانت قوى متعادية داخل الإبيرون.

### - العمليات الكونية والنظام الكونى

### World process and world order.

يبدو أن انكسماندر أعطى تفسير عام لعمليات الكون كجذور من نزعة ورائية من المضادات الأولية التى تحاول التغلب على بعضهم البعض ، وذلك المبدأ سيساعد فى تفسير تعاقب فصول السنة ، فى الشتاء بارد رطب وفى الصيف حار جاف - فكر أنكسماندر فى طبيعة الأشياء فوجد أنه لا يوجد مفرد يحصل على السيطرة لأن تلك السيطرة ستدمر توازن الكون لذلك فإن العمليات الكونية تتكرر من نفسها محافظة على توازنها بالتبادل من اتجاه إلي آخر ، تلك العمليات تحدث تحت تأثير الصراع الدائم بين المضادات ، يمكننا أن نقرأ عن فكرة انكسماندر» ذلك المبدأ « التوازن الذاتى التكرارى» فى الجملة الوحيدة التى حفظت من كتابة : الأشياء توصف طبقاً

للتعويض من بعضها. البعض وذلك نتيجة للتنسيق والتطابق مع عنصر الوقت كما أشار «سمبليتوس» وذلك يرجع لاستخدام مصطلحات «اللاعدالة، و الفكرة خلف تلك الجملة واضحة فى الكتابة فنجد « اللاعدالة» تعنى عند «انكسماندر» تقديم عنصر على حساب عنصر آخر وإذا سمح لهذا التقدم بأن يتم بدون توازن فإن العالم سيصبح نار أو ماء ولكن ذلك لم يحدث لأن هناك عدالة موروثة فى طبيعة الأشياء التى تعيد التوازن.

إننا نستخدم بعض العبارات مثل « التئام الوقت» « واعادة تجديد الوقت» وفكرة مخزن القوه للوقت لابد أن تشكل جزءاً هاماً من فكر أنكسماندر» عن العمليات الكونية وهذا مدلل علية فى وضع العبارة « ترتيبات الوقت» فى نهاية الجملة» فإن الجملة تعبر عن الإيمان الفيزيائى وأن العمليات الطبيعية لعالمنا محكومة بما يعمل على التكيف فى السقوط فى الوقت المناسب»

## شكل وثبات الأرض:

أن فكرة « أنكسماندر» عن شكل الأرض تقدم مرحلة وسطية بين النظرة الأولية لتسطيح الأرض على أنها قرص مفلطح» والفكرة الكروية المحرفة التى لم يصل اليها مفكرى اليونان إلا بعد ذلك بجيل، لقد صور الأرض علي أنها أسطوانه مقارنا إياها باسطوانة العمود ومقدراً أن عمقها ثلث محيطها ولكن الفكرة الأكثر تقدما عن الأرض تتضح فى رفضة إحتياج الأرض لأى مساعدة خارجية. وهذا يعتبر بالتأثير تقدما على طاليس الذى افترض أن الأرض تطفوا فوق سرير من الماء ولم يتطرق للتفكير فيما يساعد الماء من العناصر .

يوجد تلخيص قديم لفكرة انكسماندر تقول « الأرض هى طائر يعني بذلك أنها معلقة بحرية فى الهواء المحيط بها وليست تحت أي إكراه لقوه أخرى ولكنها باقية فى مكانها لأنها متساوية البعد عن كل شئ..

تستطيع أن نلمح هنا نتيجة الجدال الذى لم يكن مبنى على الملاحظة ولكن أسس علي إعتبارات نظرية .

وقد وصف ارسطو الأرض على أساس من التشابة ولكننا يمكننا استخدام مصطلح التوازن . إن المجادلة هى أن الأرض ذات الموضع المركزى التى لها علاقة متساوية بين المواد المحيطة بها لم يكن هناك أى سبب يجعلها تتحرك أقرب إلى طرف من آخر. وبما أن الأرض لا يمكن أن تتحرك فى الاتجاه المضاد فى نفس الوقت فليس لديها خيار إلا أن تبقى ساكنة.

إن عدم ملائمة مصادرنا أدت إلي كثير من المجادلات عن سمات نظام انكسماند ولكن بالرغم من عدم التأكد فإنه لايزال يبدو كتمثال ضخم للفكر بلا شيئ غير ذكائة.

فقد قدم فكراً خاصا عن العالم الطبيعى وكانت أفكاره جديدة وذات تأثير كبير إن أفكاره عن التغير الطبيعى كعملية التوزان والتكرار الذاتى التى يتحكم فيها الوقت تعتبر دحض أولى لكل الآراء السابقة ، فإن نظام انسكماندر وكتاباته تعطى ملاحظتة صحيح أن الإقتراب الفكرى من طاليس «أصبح الآن سمه مميزة لمحاولات الفكر الإنسانى.

## أنكسيمانس: Anximenes

يكمل انكسيمانس الثلاثية الملطية ، وقد جعلت منه التقاليد القديمة صديقا لانكسيماندر وخليفته الفلسفى ولا توجد أي تفاصيل أخرى عن حياته باقية حتى الآن، ولد عام ٥٨٥ ق.م ولو أننا قبلنا أنه كان فى بداياته أثناء الغزو الفارسى (٥٤٦ ق.م) فإنه سيكون قد عاش لعدة عقود بأيونيا المحتلة ولكننا لا نعرف متى توفى .

يقول «ديوجين اللايرتى» أن أسلوبه مباشر وواضح وذلك يعتبر متناقض مع أسلوب انكسماندر الشعرى إلى حد ما ويعنى ذلك أن بعض من مؤلفاته قد بقيت على الأقل حتى العصر الإغريقى لكن بدون عناوين فقط جملة واحدة ومن المحتمل أن تكون عبارة ولا يزال يوجد بعض العبارات والكلمات المتفرقة متبقية من أعمالة .

## التكثف .. والتخلخل.. Rarefaetion and Condensation

سمى إنكمسمانس» بالانعكاس الشاحب لسابقة، وكذلك إذا قورن بدارس تقليدى ناجح فى إيجاد أستاذيه، تبدو تلك الأحكام قاسية جداً ومن الصحيح أن آرائه عن العالم متطابقة مع المثال الملطى ، وتبدو بعض نظرياته حريصة - متحفظة وحتى متراجعة بالنسبة لانكسماندر ولكنه صنع مساهمة هامة فى تحليل العمليات والتغيير الفيزيائي يقول انكسيمانس» أن العالم يمكن أن يفسر طبقاً لتعديلات مادة اساسية وليس لها حدود ، وهو بهذا لم يقبل نظرية انكسماند عن اللامحدود ولكنه اتفق مع طاليس فى أن واحداً من العناصر الأربعة لابد وأن يكون أساس أو عنصر أولى ولكنه لم يفكر فى الماء بل فكر فى الهواء .

إن اختياره للهواء كمادة أولى جعلة يستطيع تفسير أصل باقى المواد الرئيسية بطريقة أكثر وضوحاً من انسكماندر وذلك بتقديمة إقتراح مبدأ جديد لتفسير جميع التغيرات فأثبت أن الهواء ينتقل إلى النار عن طرق الخلخلة» وإلى الماء عن طريق التكثف».

من وجهة نظره أن الهواد فى حالتة الأولى له شكل ثابت متماسك وغير مرئي ويصبح مرئي فقط عندما يعدل أو يغير بالكتثيف أو التخفيف، إن تلك التغيرات هى إنتقال الهواء إلى كتلة المواد الأخرى الموجودة على سطح الأرض مثل الماء والنار ويتم ذلك الإنتقال نتيجة للحركة الدائمة للهواء وهذه الحركة تعمل علي تثبيت أو تركيز الهواء لذلك فمن وقت لآخر يوجد الكثير أو القليل من الهواء فى أى مكان ، فإن تكوين السحب المصحوبة بالمطر بدا لانكسيمانس مثال واضح لعملية « التكاثف» التى ينتج عنها إنتاج الماء من الهواء وبالعكس رأى إنتاج البخار من الماء المغلى مثال على عملية التخلخل عند تبريد الماء المكثف يتحول إلي ثلج ، بذلك يتضح الشعور بالثبات الذى يعتبر أحد مسميات المالطين ، فقد فسر انسكمانس الأرض والصخور على أنها آخر المنتجات لعمليات تكثف الهواء وقد قارن العملية باللباد مقارنه منزلية مبنية على ملاحظته للصناعة الصوفية فى مدينة.

وفى الناحية الأخرى اعتبر النار على أنها شكل من اشكال خلخلة الهواء وطبقا لآرائة فإن الصفات مثل الحار - البارد تحدث نتيجة للكثافات المختلفة للهواء وأن ذلك لملاحظة أن الهواء الخارج من الفم يكون دافئ على سطح اليد ويكون بارد على الشفاه.

لقد حاول أرسطو ذلك بشدة قائلا أن فى هذه الحالة هناك كتلتان مختلفتان للهواء ، فيأتى الدفئ من داخلنا والبارد من خارجنا ، ومع ذلك فالبرغم من خطأ نظرية انسكميانس فهذا لا يبطل ارائة ، فقد حاول أن يفسر إختلاف الصفات بإختلاف الكتله أو الكلمة وذلك يعتبر استحداث فى الفكر العلمى فى نظرية انسكيمانس عن الهواء مثل الأبيرون عند انكسماندر فهى باقية ومستمرة ، ومن المحتمل أن يكون تخيل الهواء ليس كمادة جامدة ولكن كروح للحياه التي تساعد العالم .

ويمكن الإستدلال على ذلك من الجملة الوحيدة التي اقتبست من اعمالة تماما مثل روحنا هذا الهواء يمسك بإجسامنا سويا واستنشاق الروح مستمرة وأولية وقد قام انسكيمانس بأخذ تلك الفكرة ووضعها فى تطبيقات كونيه . فإنعكاسات الاتصال بين

الهواء والاستنشاق والحياه هو ما دفع انسكيمانس لإعتبار الهواء هو المادة الأساسية فالهواد كمادة أساسية يمكن أن يوهب قوه الحركة ومن خلال الحركة يمكنة أن ينتقل إلى عدة أشكال وأشياء متنوعة تصنع عالمنا.

أن ذلك يعتبر إنجازاً فكرياً فى أن بفكر انكسيمانس فى كل شئ حار - بارد رطب - جاف - خفيف - ثقيل نفسى أو طبيعى بافتراض قاعدة اقتصادية ، ويعتبر انكسيمانس واحد من الفزيائيين الذين طالما حلموا أن يجدوا مادة واحدة شاملة يمكن أن تفسير جميع التغيرات الفيزيائية فى العالم..

## الخاتمة

لماذا ظهر صناع العهد الفكرى الجديد بأيونيا ومالطة ولم يظهرو فى الحظارات السابقة عليها بالشرق القريب جزء من الإجابة لابد أن يقع في تنظيم الدين بالأراضى اليونانية والدور الذي فعله فى الحياه تجاه سيطرة الكهان فى حين كانت بابل ومصر خاضعة للكهنة إقتصاديا وسياسياً جيث كان الكهنة يعتبرون قوه سياسية كبري من خلال علاقاتهم مع الملك ففي بابل على سبيل المثال يقوم الملك بالحكم بتعويض إلهى ولكن لابد أن يقوم كاهن فردوك بتجديد الصلاحية سنويا للملك.

وفى كلا البلدين تخضع المعلومات فى مجالات الطب والرياضية والفلك للكهنة ، والتساؤل الفكرى كان ممكنا فقط من خلال شكل لاهوتى يدعم النظام الإجتماعي .

علي النقيض لم يكن للدين نفس القوه بل كل ما فى الأمر أن يحترم المواطنين الآلهة ليسوا كعبيد، حيث تقع المعابد علي حافة الحياه السياسية وليس بمركزها. وكانت الصناعة والتجاره بيد الرجل العادي ولم ينتظر أي شعر ديني حيث كان الرجال أحرار فى البحث عن المعرفة بأي مكان وأحرار أيضا فى مواصلة البحث دون الرجوع إلي المعتقدات الدينية.

وقد ذكرنا سابقاً تأثير كل من علم البابليين والمصريين الفكلى وقياس الأرض فى أيونا- كل هذه العوامل مجتمعة ساعدت علي استقلال العامل الفكري ولكن في التحليل الأخير لا يمكن أن نعتبر ميلاد الفلسفة الطبيعية ناتج من تأثيرات خارجية أو حالات إجتماعية.

يبدو أن العالم الأيونى كان لديه الكثير من الرجال أصحاب العقول المفكرة فقد ظهر فى القرن السادس ق.م ثلاثة عقول بمالطة حاولوا تفسير الظواهر الطبيعية فى العالم علي أساس فكرى جديد حيث حاولوا تفسير الظواهر الطبيعية كما يرونها بعيداً عن الخرافة والأسطورة .

تتضح من خلال دراستنا السابقة الأفكار العلمية ولكن ذلك لا يقلل من اسهامتهم الفكرية ومن الروح الجديدة التي أوجدوها للبحث العلمى .

J.V. Luce;.
An introcduction to Greek philosophy'
London, 1992, p.p.16 - 30.

## مشكلة الثبات والتغير

## *The Propelem of parmanent and change

نبدأ الحديث عن واحدة من أوائل مسائل الغيبيات في تاريخ الفسلفه مسألة «الثبات والتغير» وسوف نبدأ بإستعراض رأى أول فيلسوف نعرضه وهو "thales" .

فلقد تأثر العديد من الفلاسفه اليونانيين بكل من المبدأين الأساسيين فى العالم وهما.

- ظهور ما يسمي بمبدأ التغير الطبيعى .
- وجود حالات ثابته وغير متغيره لفترات طويله:

وقد حاولت النظريات الأوليه وصف كلاً من النظريتين السالف ذكرهما "«التغير والثبات». وذلك عن طريق وصف العالم على أنه يتميز بنوع من الثبات والإستقرار تلك الخاصيه المرتبطه بكل ما هو حقيقى أو ثابت، بينما يوجد هناك مكان في الجانب الآخر يوصف بالتغير الدائم وعدم الثبات وهو ما يمكن وصفه بعالم «المظاهر» وذلك الأخير من شأنه التغير والتبدل المستمر، أما ما قبله فهو محتفظ دائماً بنفس خصائصه الأساسية الثابته .

وبالرغم من ذلك فقد ظهرت العديد من الإختلافات علي أساس أن هذين المبدأين الموجودين في الكون، غير متوافقين مع بعضهما البعض. حيث أنه من ناحيه، إذا كان كل شئ قابل للتغير، إذاً فلا شئ ثابت على حاله، ومن ناحيه اخري فإنه اذا كان هناك شئ في الكون ثابت ولا يقبل التغير فإنه لا يمكن أن يكون جزءاً من نظام متغير فى الوقت نفسه. ولقد بحث الفيلسوف اليوناني القديم "Heracltus" في مسألة التغير وقد قال «كل شئ خاضع للتغير والإستبدال»

وهذا واضح ايضا أنه لا يجب أبداً على المرء ان يدخل مرتين إلي نفس النهر حيث أنه لابد وأن يتغير ولا يبقي علي الحال، حيث أن مفهوم الثبات والدوام نفسه قابل للتغير ولا يبقى علي حال واحد ولكنه يعترف بمبدأ قانون التغير .

كل شئ في الكون في حاله تغير متواصل حيث أنه ظهر للوجود وسوف يفنى. اما المبدأ الكوني الخاص بالتغير يظل ثابتا بدون تغير "Cratulus" أحد اتباع تلك النظرية يري أنه إذا قمنا بتطبيق تلك النظرية على هذا النحو، فإننا لن نسمح بوجود أي شئ ثابت ولا حتي قانون التغير .

فلو أن كل شئ يتغير حتي الكلمات التي نستخدمها في حياتنا، فإن المعاني بالتالي هي أيضا تتسم بالتغير الدائم وبالتالي فإنه من الصعب إيجاد لغه ثابته لوصف العالم الذي نعيش فيه .

ولذا فإن "eratylus" يوضح أنه لا يجب حتي علي المرء أن ينزل مره واحدة في النهر موضحاً بأنه بمجرد أن ينزل داخل النهر فإنه يكون هناك تغير حادث في النهر، حيث أن التغير سريع جداً .

ويستخلص قائلاً أنه بما أن كل شئ في الكون محتوم بالتغير فإنه لا يجب علي المرء حتي أن يناقش أي شئ لأنه بمجرد أن تنتهي مناقشتك لموضوع معين فإن كلاً من المتحدث والكلمات والمعاني وحتي المضمون سوف يكونوا قد تعرضوا لنوع من التغير الحتمي الدائم.

ومن أجل ذلك فإن "cratylus" كان يري أن الشئ الوحيد الذي يجب علينا أن نفعله عندما يطلبنا أحد هو أن نقوم بهز إصبعنا وذلك للإيحاء للمتحدث بأننا قد تلقينا الرساله، أما غير ذلك من ردود الأفعال فيعتبر محاوله عقيمه لإبقاء الكون في حاله سكون من أجل ألا نقوم نحن بعمل أي شئ .

ومن ثم فإنه إذا قمنا بتطبيق معني التغير حرفيا فإننا لن نستخلص أي

شئ ملموس نتيجه لذلك، وذلك لأنه لن يكون هناك أى نتيجه نهائية ثابته.

## * بارمنيدس "parmenides"

إذا كان أصحاب نظرية سيادة مبدأ التغير فى الكون قد واجهوا العديد من المعارضات والإختلافات، فإن ذلك هو الحال نفسه مع خصومهم الذين آمنوا بسيادة مبدأ الثبات والاستقرار .

وقد قام الفيلسوف اليوناني "parmenides" بدراسة تحليليه لكل ملامح الحقيقه المنتهيه بالثبات وعدم التغير .

حيث قال أن ملامح الحقيقه تلك لا يمكن أن يتم إستبدالها أو تعرضه للتغير نظراً لأنها تشكل عناصر أساسيه لكون متسم بالثبات وعدم التحول وأيضا فإنه إذا كان موضوع أي بحث مكون من مواد ثابته غير متحوله فإن مواد ذلك البحث لا يمكن أن توصف بصفه غير صفه «الوجود» .

* يقصد أن صفه الوجود تطلق فقط علي المواد الثابته المستقره *

أما عن الحقيقه المجرده التي يمكن إكتشافها عن الكون أو الوجود الثابت فهي تتلخص فى أنها «موجودة» .

ويستطرد "parmenides" قائلاً إن كل ما ينتمي لعالم التغير والتحول لا يمكن أن يكون جزءاً من العالم الحقيقى أو بمعني آخر عالم الثبات وذلك ينطبق علي كل شئ، فالشئ الثابت لا يمكن أن يتغير وفي حاله تغيره فإنه يفقد خاصيه الثبات ويفقد إنتماؤه لعالم الثوابت .

فكل ما هو كائن لا يمكن أن يختفي بدون أن يفقد خصائص الثبات ولذا فإن كل ما هو ثابت، حقيقي، كائن لا يمكن أن ينفصل عن عالم الواقع أو حتي يكون منفصل اساساً عن الحقيقه الواقعه، حيث أن كل ما هو ثابت ينبغي أن

يظل هكذا إلي مالا نهاية، فالشئ ينبغي أن يظل كما هو وفي حالة تغيره عن تلك الحالة فإنه بذلك يكون قد خرج عن القاعدة بتحوله لشئ مختلف .

فالعالم المتغير هو النقيض للعالم الثابت، فالصفه الوحيده، المميزه للعالم الثابت الواقعي هي صفه «الوجود»، ونتيجه لذلك فإن العالم المتغير لا يمكنه أن يكون جزءاً من ذلك الوجود أو نظراً لكونها لا ينتمى لما هو حقيقي وثابت وحتمي بالتالي تكون غير موجوده. وكما استخلص "parmenides" في عبارته الشهيره «الوجود هو أن تكون العدم هو اللاوجود» حيث أن الثابت حقا هو الذي ينتمي لعالم الوجود.

## * زينو "Zeno"

بما أن "parmenides" لم يتعمق بما فيه الكفايه وذلك فيما يتعلق بالتغيرات التي قد تحدث أو ردود الأفعال الناتجه عند إسباغ صفه الإستقرار علي العالم، فإن "zeno" أحد أتباع ذلك المنهج قد قام بعمل دراسات عميقه علي ذلك النحو .

* "zeno" شين هو نفسه "zeno" مؤسس المذهب (الرواقى)*

حيث توصل إلي أنه ليس فقط العالم المتغير الذي لا ينتمي الي العالم الحقيقي بل أنه لا يوجد ما يسمي بمفهوم التغير أساساً .

لم يكن "zeno" ينكر أننا نري أشكال التغير في حياتنا اليوميه وذلك يتمثل في رؤيتنا للأشياء وهي تكبر وتنمو وتتغير صفاتها. ولكنه إدَّعي أن أي محاولة لشرح أو تفسير كل من التغير أو الحركه سوف تثمر عن حدوث تضاربات عده، ولذا فهو يدفعنا إلي الإعتراف بصحة نظرية "parmenid" التي تقول بأن كل ما هو ثابت ينتمي للعالم الحقيقي أما ما عدا ذلك فيوصف بأنه خداع يجب تجاهله .

أما عن رأي "Zeno" والذي لا يزال له وزنه في تلك القضيه وهو يتلخص في «مفهوم التضارب» الخاص بالحركه وقد حاول أن يوضح أن مفهوم الحركه يرجع في الأصل إلي السكون والإستقرار بل وأضاف أنه لا وجود للحركه أساساً .

ولتأخذ أشهر أمثلة zeno الخاصه بمفهوم التضارب هو مثال «السلحفاه»

* اللا وجود "«عدم وجود صوره ثابته للشئ وتغيره من حال لآخر» *

ومثال «الجواد» فلو فرضنا بأن الجواد يستطيع العدو بسرعه عشره أضعاف سرعة السلحفاة ولو كانت السلحفاه تقف علي بعد عشرة ياردات من الجواد وكان علي ذلك الأخير اللحاق بالسلحفاه ففي حاله ما اذا بدا الجواد في التحرك للوصول إلي السلحفاه وقطع تلك العشر ياردات تكون السلحفاه قد تحركت للأمام لمسافه يارده واحده، وكذلك عندما يقطع الجواد تلك اليارده تكون السلحفاه قد تحركت لمسافه واحدة علي عشره من تلك البارده وهكذا فإنه لن يستطيع الجواد اللحاق بالسلحفاه ومجاراتها ولو كان أسرع بمئات المرات .

وأحد الأمثله الأخرى فى هذا المجال وهو عن أى جسم متحرك يهدف لقطع مسافه معينه بين نقطتين. وعندما يبدأ الجسم في التحرك فى خانة المسافه فإنه يجب عليه أولاً أن يقطع نصف المسافة ثم نصف ذلك النصف وهكذا إلي ما لا نهايه، ومن ثم فإنه في حاله تحرك الجسم من نقطه لأخري فإنه لا يحتاج إلي عدد لا نهائي من النقاط بل أنه يحتاج إلي زمن لا نهائي أيضا لكي يتحرك بين تلك النقاط. ونتيجه لما سبق فإنه في حاله تحرك جسم من مكان لآخر بغض النظر عن المسافه مهما كانت صغيره فإن تلك العمليه تستغرق الأبد كله بل

وأيضا تستغرق وقت لا نهائي لكي تقطع تلك المسافه أما عن أخر مثال من أمثله zeno فهو مثال يتعلق بجسم مادي «السهم» حيث أنه لكي يتحرك السهم من مكان لآخر فيجب عليه أن يقوم بإحدى العمليتين:- **أولاً** إما أن يتحرك في مكانه أو أن يتحرك في غير مكانه (**ثانيا**) فاذا قام بالعمليه الأولى فإنه سوف يكون موجود في مكانه ولم يتحرك (ثابت) أما إذا قام بالعمليه الثانيه فهو لن يمكنه التحرك لأنه فى مكانه وليس فى مكان غيره. والنتيجه أن الجسم لا يمكنه التحرك.

وقد إنبثقت عن تلك النظرية فكره، أن الكائن الحي لا يمكنه أن يموت حيث أنه إذا مات أحدهم فإن تلك العمليه لا تحدث إلا في حالتين **أولهما** أن يكون الشخص حي أساساً **وثانيهما** أن يكون الشخص ميت فإذا ما توفي أحدهم وهو ميت فإنه لابد وأنه قد توفي مرتين، أما إذا توفي وهو حيّ فلابد وأن يكون حياً وميتاً في الوقت نفسه ومن ثم فإنه لا يمكن لأى كائن حي أن يموت. (وهناك قصه طريفه بهذا الخصوص وهي عن أحد معتنقي تلك الفلسفة حينما كان يقوم بإلقاء خطبه أمام حشد من الناس في أثينا القديمه موضحاً نظرية عدم تحرك الأشياء وثباتها، وحينما كان يشرح وجهه نظره بصورة منفعلة وبتغيرات حركيه منفعله ووجد الناس.أن كتفه قد انخلع نتيجه لحركاته العصبيه لحسن حظه كان هناك طبيب بين الحشد فقام بفحص كتفه وقال له أنه لا يدري ماذا حدث فإما ان يكون كتفه قد انخلع في مكانه أو في مكان غيره أما فى الحاله الأولى فإن كتفه لا يزال في مكانه ولا يمكن أن يكون مخلوع، أما في حالة حدوث الحاله الثانيه فهي ليست ممكنه أو بالتالي فإن كتفه ليس مخلوعا أما بالنسبه للمريض فقد تخلي عن كل معتقداته في الوقت الحاضر وطلب من الطبيب أن يعالج كتفه بغض النظر عن ملابسات الحادث) وكل ذلك الجدل والنقاش يهدف إلي محاولة توضيح حقيقه وجود تغير أو حركه في الكون فإننا سوف نصطدم بنيتجتين **أولهما** أنه لا شئ يتحرك وثانيهما أنه فى حالة إذا ظننا أنها تتحرك فإنها تستغرق زمن لا نهائي لكي تنتقل مسافه أخرى .

وقد قام العديد من المحللين والأدباء بتحليل نظريه zeno وتقدموا بإقتراحات لحل بعض مشاكلها، حيث تسببت تناقضات ذلك الأخير فى حدوث أزمه بين كل من العلماء ودارسي علوم ما وراء الطبيعه حيث إندهش العلماء حين علموا أن أي وصف رياضي سوف يقومون به لأى جسم متحرك سوف يؤدى إلى حدوث تضارب وإختلافات .

وفق الرياضيات اليونانيه ظهرت العديد من المحاولات العبقريه لبناء نظريات مختلفه في الحركة وذلك من أجل تجنب أراء zeno.

أما حينما يتعلق بعلماء ما وراء الطبيعه فإن المشكله تتمثل في محاولة إيجاد تغير مفهوم الطبيعه، الصراع بين المبدأين الأساسين في الكون وهما الثبات والتغير وكيف يمكن جمعهم معاً في نظرية منسقه عن طبيعه الكون .

فقد إنحاز "Heraclitus" ضد مبدأ الثبات وإستبعد وجوده بُصفه أساسيه في العالم، أما بالنسبه لكلاً من parmenides & zeno فقد حاولوا إثبات أن التغير أو الحركه لا يمكن أن يكونوا سمة مميزه او موجوده في العالم .

وهنا ظهر "Democritus" وأوجد الحل لذلك التضارب متمثلاً فى واحده من أهم نظريات علوم ما وراء الطبيعه القديمه ألاوهى «الماديه الذرية لديموقريطس» والذي قام فيها بفض النزاع القائم بين نظريتى الثبات والتغير وذلك عن طريق تقديم مفهوم جديد يوضح الخصائص الاساسيه للعالم الحقيقي تلك التي تجمع بين عالم غير متغير وغير قابل للتغير وفي الوقت نفسه يخضع بإستمرار لحاله من التغير والتدفق المتواصل مع عناصره .

ويري "Democritus" أن المكون الحقيقي للعالم المادي يتكون أساساً من وحدات غير قابله للإنقسام فالذره هي عباره عن وحده واحده ليس لها أجزاء ولا يمكن إنقسامها، حيث أن لكل ذره خواصها الثابته المميزه من حيث الشكل

والحجم والتي تظل دائما علي حالها. ولذا فإن تلك الذره لديها من خواص الثبات والإستقرار ما يمكنها من دخول عالم "parmenides" الثابت .

ولكن بالإضافه لتلك الطبيعه الثابته للذرة فإنها أيضا عرضه للحركه الدائمه وتغير المكان فهي تتحرك بإستمرار في الفضاء وفي كل وقت فتلك الذرات عرضه للإصطدام مع بعضها البعض ولأنها تتحرك في أماكن مختلفه ومتغيره ولكن بالرغم من ذلك فهي متحتفظه بخواصها الثابته المميزه لها. وبما أنها لديها خواص ثابته فيمكن للمرء أن يصفها بأنها ذات طبيعه متغيره من ناحيه المكان أو بقول أخر لديها قدره ثابته علي التغير المكانى .

وبذلك الحل الوسط بين كل من نظريتى الثبات والتغير فى الكون لكل من "Heraclitus" من ناحيه و "parmenides & zeno" من ناحيه أخرى فقد آمن "Democritus" بإمكانيه تطويره لنظريه عن طبيعه مفهوم «الحقيقه» الذي يمكن أن نصف به كل ما حولنا في الكون من ناحيه الثبات والإستقرار قد أثبت الذره بخواصها الثابته المستقره أنها تنتمى للعالم الثابت .

ومن ناحيه أخرى اثبت الذره بطبيعتها المتحركه أنها تنتمى للعالم المتغير.

ومن هذا المنطلق فقد فسر "Democritus" أسباب رؤيتنا لتغير ألوان الثبات وتحرك الأجسام علي هذا الأساس في العالم الحقيقي، حيث أن تلك التغيرات التي نراها لا تحدث حقيقه في الواقع ولكن بشئ أخر يحدث وهو الذي من شأنه عدم تغير الطبيعه الثابته للكون وهو الذي قام بتوضيحه في المثال المتعلق بالذره .

وقد إتفق "Democritus" مع "parmenides" إلى حد أنه أصر علي حقيقه ثبات الواقع وحقيقه وجود مظاهر خادعه في الحياه بينما أوضح أن هناك نوع من التغير (الخاص بالحركه) وهو السمه المميزه للعالم الكونى ويمكن وصفه على أنه حقيقى .

## الصيرورة والتغير

### (٢) هيرقليطس وكراتيلس :

يعد هيرقليطس فيلسوف التغير وعدم الثبات لأنه يصر على أن كل شيئ في تغير . ويقول تعبيرا عن ذلك انك لـن تستطيع أن تنزل النهر مرتين لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار

One can never step twice into the same river, since it does not remain the same .

وفى مجال المعرفة لا يميز هيرقليطس بين الذات والموضوع ، أو بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، فهو يستخدم كلمة لوجوس أحيانا بمعنى (الكلمة) أو (الحكمة) بمعناها الموضوعى المستقل عن الذات العارفة كقوله الحكمة واحدة فهى راغبة وغير راغبة فى أن تسمى باسم زيوس ، وقد تعنى العقل الإنسانى بالمعنى الذاتى كقوله الحكمة واحدة ، وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك جميع الأشياء فى جميع الأشياء .

وهو يتحدث عن اللوجوس باعتباره موضوعا مشتركات بين الجميع أو عقلا أو حقيقة أزلية مشتركة بين الناس ولكن كان الناس يعيشون كما لو كان لكل منهم فكره الخاص .

ويذهب هرقليطس إلى القول بأن جوهر العقل الإنسانى من حقيقة هذا الجوهر الإلهى الكلى ، فالإنسان يعرف الحقيقة بأن يتحد بها اتحادا كليا ، ويترتب على هذه الفكرة معارضة هرقليطس لمنهج آخر فى المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التى تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لها لأن العقل الكلى يدرك الحقيقة فقط عندما يتحد بها . وواضح أن فى هذا المنحى اتجاها صوفيا يقضى بالاتحاد بالحقيقة ، وهو أقرب ما يكون إلى مناهج التصوف ، التى ترى أنه لا يمكن

الظفر بالحقيقة إلا عن طريق الكشف والعيان المباشر ، بل ان هذه النزعة وجدت لدى فلاسفة وحدة الوجود من أمثال ابن عربى ، والقونوى الذى يرى أن المعرفة لا تتم إلا بوصول العقل البشرى إلى مستوى من المناسبة الجامعة بينه وبين العقل الكلى أو العقل الأول ، كما أن حقائق الموجودات لا يمكن الظفر بها إلا بوصول القلب الإنسانى إلى مستوى من الكمال يمكنه من الاتصال بالحق جل شأنه .

ولقد استرعى التغير المستمر والمتدفق الدائم فى الطبيعة نظر هيرقليطس ، واعتبره الحقيقة الوحيدة الدائمة ولذلك ردد القدماء عبارته التى قال فيها أن كل شيئ فى تغير ولا شيئ ثابت .

والنار التى هى مبدأ كل شيئ عنده يجرى فيها هذا التغير الدائم ، ومن هنا اعتبرها رموزا للحقيقة .

ويتم هذا التغير حينما يصير الشيئ إلى ضده ، وكذلك فهو يعد الأضداد متحدة ببعضها . ويضع قائمة طويلة من الأضداد كالنهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحرب والسلام .

الأشياء الباردة تصير حارة والحارة باردة ، ويجف الرطب ويصير الجاف رطبا .

ويقول : يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شيئ وأن التنازع عدل ، وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالتنازع .

فحقيقة الوجود تقوم على أساس من توتر الأضداد ، ويتضح من هذا التوتر أن المتقاب يتجه على خط لولبى ومستقيم فى نفس الوقت .

ويرى واحد من فلاسفة التغير وهو كراتيلس Cratylus أننا لو أخذنا هذه النظرية على محمل الجد فإن نوعا من الديمومة والثبات لن يبقى ، بل ان ثبات قانون النغير نفسه سيتغير . ولو تغير كل شيئ فإن هذا يعنى أن معانى الكلمات

التى نستخدمها يجب أن تكون فى تغير دائم لدرجة أنه لن تكون لدينا لغة ثابتة يمكن أن نصف بها العالم الذى نعيش فيه . بل سيتغير القانون الذى وضعه هيرقليطس ليصبح انك لا تستطيع أن تنزل النهر مرة واحدة ، لأنه بمرور الوقت ابتداء من لحظة التفكير فى النزول إلى النهر وحتى النزول فيه يتغير كل شيئ .

كذلك فلو تغير كل شيئ باستمرا فإنه لا يبقى شيئ يمكن أن نفكر فيه أو نناقشه لأنه عندما ينتهى المتحدث من حديثه يكون الكلام والمتكلم والمستمع وموضوع الكلام قد تغير تماما . وكل ما يستطيعه كراتيلس أن يشير باصبعه عندما يناديه أحد ليعلن أنه قد سمع النداء فى وقته ، إلا أنه يرى أنه من غير الممكن أن يتوقف العالم طويلا حتى نحصل فيه على استجابه ، بل لابد لنا أن نلاحقه .

## تصور العالم :

إن محاولة تصور العالم ككل قد تطور منذ البداية . إن اتجاهين متباينين قد تصارعا تصور العالم كوحدة واحدة ، اتجاه يشد الناس تجاه التصوف ، والآخر يشدهم تجاه العلم ، وبعض الناس قد حققوا مجدان من خلال التمسك بأحد الاتجاهين .

فعند "هيوم" مثلا نجد الاتجاه العلمى سلطة لا تتنازع ، بينما نجد عند "بليك" عداءا قويا للعلم يتعايش مع بصيرة صوفية عميقة ، لكن كثيرا من العظماء فى تاريخ الفكر الإنسانى شعروا بالحاجة لكل من العلم والتصوف وكانت محاولة التوفيق بين العلم والتصوف هو ما صنع حياة هؤلاء .

وربما كان هذا الاتجاه هو السبب الذى دعا البعض إلى الاعتقاد أن الفلسفة أعظم من العلم والدين .

وعودة إلى هيرقليطس وأفلاطون يتبين أن هيرقليطس – كما نعلم – كان يعتقد في التدفق أو السيلان ، فالوقت يبنى ويحطم كل شيئ من شذرات قليلة تتبقى . وليس من السهل أن تكتشف كيف توصل إلى هذه الآراء ، لكن بعض الآراء تميل إلى ترجيح القول بأنه اعتمد على الملاحظة العلمية .

إن الأشياء التى يمكن أن ترى أو تسمع أو نتعلم كما يقول هو ما اغتنمته أكثر ، وهذه هى لغة العلميين (الاتجاه التجريبيى الذى تكون الملاحظة عندهم هى المنحة الفريدة لتتبع الحقيقة . وفى شذرة أخرى يقول "الشمس جيجة كل يوم" ، ورغم تناقض هذا الول إلا أنه قد استلهم من العلم ، وهذا يزيل صعوبة فهمنا لكيفية عمل الشمس من الشرق إلى الغرب .

والملاحظة الحقيقية هى التى افترضت نظريته الرئيسية وهى أن النار هى المادة الدائمة الوحيدة ، والتى منها تتكون كل الأشياء المرئية وحدات عابرة فى عملية الاحتراق ، فنحن نرى الأشياء نتغيرة تماما بينما يرتفع لهيب النار فى الهواء وعندما تختفى حرارتها .

ومع أن هذه النظرية هى مما لا يقبله العلم الآن ، فإنها مع ذلك ذات روح علمية ، وقد يكون مما استلهمه العلم أيضا المقولة الشهيرة التى نسبت إلى "هيرقليطس" والتى أشار إليها "أفلاطون" أنك لا تنزل النهر مرتين لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار .

وهناك عبارة أخرى تقول "نحن ننزل ولا ننزل نفس الأنهار" "نحن نكون ولا نكون" ولقد امتزج الاتجاهين الصوفى والعلمى عند "هرقليطس" فنراه يقول "الوقت طفل يعب فى الهواء" "السلطة الملكية سلطة طفل" .

انه التصوف أيضا الذى أدى بهرقليطس إلى أن يبرر المتاقضات "فالخير والشر واحد" .

وبالنسبة لله فإن كل الأشياء عادلة وخيرة ، ولكن الناس هم الذين فهموا أشياء خطأ مع أن بعضها صحيح .

## (٣) بارمنيدس :

ولد بارمنيدس عام ٥١٥ ق.م تقريبا بايليه ، ويفهم من ذلك محاورة أفلاطون بارمنيدس حيث يظهر سقراط شابا فى العشرين وبارمنيدس فى الخامسة والستين، وزينون فى الأربعين ، ومن سن سقراط يمكن تحديد سنة ميلاد بارمنيدس على النحو المتقدم إذ جرت المحاورة عام ٤٥٠ ق.م.

ولقد قدم لنا بارمنيدس تحليلا للملامح الثابته وغير المتغيرة للحقيقة ، ويرى بارمنيدس أن الوجود ثابت ، ويتكون من عناصر دائمة ، لا تتغير أو تتحرك ، أو تنقسم ، أو تنفصل . لأن أى من هذه الأمور يشير إلى التغير ، ولو أن موضوع البحث يكون حقيقة ثابتة فمعنى ذلك أنه لا يحتوى من الخواص إلا "الوجود" لأن أى خواص أخرى ستعنى التغير .

ويدعى بارمنيدس أن أى شيئ متغير فإنه لا ينتمى للعالم الحقيقى . كأن يتغير أى شيئ من وجود إلى وجود إلى لا وجود ، لأن التغير إلى أى شيئ يعنى التوقف عن الثبات والديمومة .

إن أى شيئ ثابت يجب أن يظل كذلك إلى الأبد وإلا فإن أى تغير سيعنى عدم الوجود لأن الوجود هو الثبات .

## (٤) أنبا دوقليس :

ولد أنبادوقليس بمدينة أجراكاس جنوب صقلية حوالى ٤٩٠ ق.م ، وقد ولد لأسرة ثرية ، واعتقد فى نفسه قدرة تفوق الطبيعة ، بل ادعى الألوهية ، ويقول فى هذا لقد آتيتكم كالاله الخالد مبجل من الجميع كما تقتضى طبيعتى .

وفى هذه العبارة إشارة إلى أنه إله خالد تحرر من الموت إلى الأبد وخلص من عجلة الميلاد والتناسخ . ثم هو يذكر أنواع الحياة التى عاشها أثناء التناسخ ويقول أنه وجد أولا بغلام وفتاة وشجرة وطائر وسمكه ، أى أنه طاف فى أنواع مختلفة من الحياة ، وهذا ما يؤكد تأثره بالنحلة الأورفية التى تأثر بها الفيثاغوريين الأوائل .

وقد طاف أنبادوقليس ببلاد اليونان مبشرا برسالته ووزع أملاكه على الشعب ومارس الخطابة وتتلمذ عليه كوراكس ، وتيزياس ، وجورجياس السفسطائى .

وقد ألهه الناس بعد موته ونسبوا له الأساطير ، أما عن كتاباته فقد نسب له المؤرخون عددا كبيرا من المؤلفات التى فقدت ولم يبق منها سوى شذرات مختلفة من قصيدتين ، يتحدث فى احداهما عن طبيعة الأشياء ، والأخرى فى التطهير .

### نظريته الطبيعية :

لقد بدأ انبادوقليس تفسيره للطبيعة باعتبار أن الجسم الحى يتكون من زوج من الأضداد المعروفة وهى الحار والبارد ، والجاف والرطب عند الفيثاغوريين ، أما هو فيرى أن النار والهواء والأرض والماء هى أصل الأجسام .

وهو يسمى الهواء أثير ، ويخلع على العناصر الطبيعية صفة الحياة والألوهية ، ويسميها بأسماء الآلهة فزيوس الساطع رمز النار ، وهيرا حاملة

الحياة رمز الأرض ، وايدنيوس رمز الهواء الأثير ، ونستيس التى فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات .

وتتكون الموجودات الطبيعية من هذا العناصر بنسب مختلفة بواسطة ما يسمى بقوتى الاتصال والانفصال ، وهو لم يفعل كما قال الإيليون الذين يقولون بأنه لا شيئ من العدم . وبدلا من ذلك ، قال أن هناك كثرة أصلية ، وهى كثرة قديمة وخالدة ، لذلك فلا يمكن أن نصف أى موجود من الموجودات الطبيعية بأنه يخلق أو يفسد بل يقال أن هناك اتصال وانفصال ناتجين من الحب والكراهية ، فالحب اتصال والكراهية انفصال وهى قوتين الهيتين يحركا جميع الأشياء فتكون المبادئ الإلهية عند ابنادوقليس ستة : أربعة جذرية ويسميها الجذور ، واثنين من القوى .

وبفعل القوى يسود الحب مرة فتتماسك العناصر ، وتسود الكراهية مرة فتنفصل العناصر ، وهكذا يستمر الحال فيما يسمى بالعود الأبدى . وعندما يسود الحب تتماسك العناصر فيما يشبه الكروى Sphere وتكون أشبه بالواحد ، وحين تسود الكراهية Strife تتكمش وتنفصل وتقضى على سعادة الكروى وتماسكه ، ولا توجد موجودات فى العالم ، فإذا عاد الحب وتغلغل عاد الكروى وتماسك .

إذن ، فلا موت ولا حياة بالمعنى المفهوم ، ولا بداية للخلق ولا انتهاء له وإنما كل ما هنالك حب وكراهية .

## الميتافيزيقا. ماهى؟

ماهى الميتافيزيقا ؟ من بين كل فروع الفلسفة فإنه لاشئ أكثر بريقاً منها. وفى الاستخدام العادى فإن النظرية أو الرؤية التى يقال عنها ميتافيزيقية ولو أنها تبدو معقدة وخارج مستوى الفهم العادى.

وقد يستخدم مصطلح ميتافيزيقا ليمثل مرادفاً للخيال أو التصور.

وفى الحقيقة فإن الميتافيزيقا فى الاستخدام اليونانى تأتى فى الترتيب بعد الفيزيقا أو الطبيعيات. وقد دخلت الكلمة إلى الفلسفة مع مؤلفات أرسطو التى نسميها الآن المؤلفات الميتافيزيقية والتى وجدت دون عناوين بين أوراقة.

ومنذ ظهرت هذه المؤلفات بين المخطوطات بعد العمل المسمى الفيزيقا فقد سميت الأعمال التالية للفيزيقا بالميتافيزيقا لأن مقطع الكلمة Meta يعنى After أو بعد.

لكن هناك معنى آخر لكلمة الميتافيزيقا إذا ما علمنا أن اليونانيين القدماء إستخدموا كلمة فيزيقا (Phusis) بمعنى الطبيعيات أو ما نطلق عليه نحن الآن العلوم الطبيعية - ومعنى هذا أن الميتافيزيقا تعنى بالعلوم غير الطبيعية وذلك بالرغم من أن علوم الطبيعة عند اليونانيين إحتوت على محاولة دائمة لفهم طبيعة الوجود وتلك الأسئلة التى تنشأ بعد حل المشكلات الطبيعية أو تلك التى تتعدى العالم الطبيعى والخبرة الحسية.

### الواحدية والجمع

لنشرح هذا دعنا نقدم مثالاً لسؤال ميتافيزيقى والذى كان محل اعتبار بالنسبة لليونانيين القدماء. فبعد أن طوروا نظاماً لتوضيح علمى فى مصطلحات (الأرض، الهواء، النار، الماء) فقد تساءلوا عما إذا كانت هذه هى العناصر

الأساسية المكونة للعالم الطبيعى أم أن هناك شئ ما آخر يمكن أن يضاف للعناصر الأربعة وأحداث الطبيعة.

إن بعض الميتافيزيقيون القدامى كانوا من أصحاب نظريات الجمع Pluralists والذين قدموا أكثر من ملمح من ملامح الكون بالإضافة إلى المعرفة العلمية به. وآخرون كانوا من أصحاب مذاهب الواحدية Monists والذين أصروا على أنه كان هناك ملمح واحد رئيسى للكون. وما يجب التأكيد عليه أن الطبيعون الأوائل هم هؤلاء الذين آثاروا مشكلات ما بعد المشكلات الطبيعة، وهم هؤلاء الذين قدموا النظريات المفسرة للنظريات الطبيعية فى مصطلحات غير طبيعية.

## مدى الميتافيزيقا

خارج نطاق هذه التصورات فقد حاول الميتافيزيقيون أن يقدموا فروضاً تجعل كل المعرفة العلمية واضحة وكذلك كل شيئ آخر يمكن معرفته أو الاعتقاد فية فيما يتعلق بالكون أو الوجود.

## أفلاطون والميتافيزيقا (١)

تطورت النظرة إلى النظرية الأفلاطونية فى الميتافيزيقا. وتطورت عناصر النظرية الأفلاطونية فى محاولة لوضع نظريته المعرفية ومحاولته الإجابة على الأسئلة من أمثال - ما نوع المعرفة التى لدينا، وعن ماذا تكون هذه المعرفة.

وبصفة أساسية فإن نظرة أفلاطون للعالم تدور حول الحقيقى والثابت والدائم فى عالم الأفكار والأشكال، ويعد عالم الخبرة العادية وهمى، زائل، وسياق غير هام من الأحداث تأخذ مكانها فى العالم الطبيعى.

1 - Philosaphy made Simple, P. III.

إن العلاقة بين العالم الذى يعلو على الحواس (عالم الأفكار) والعالم المشاهد أو الظاهر من الأشياء المادية قد تم إيضاحها فى محاوراته.

لقد تم الحديث عن العالمين باعتبارهما أزليان ولكن أفلاطون يرى أن عالم الأفكار هو المسئول عن العالم المادى. والذى لايشمل أى نوع من التغير أو النشاط. ولكن إلى حد ما وسيط قادر على أن يقدم بعض الظلال أو الصور للعالم الحقيقى فى الفوضى السائدة فى العالم المادى أو العالم المعقول.

فمن ناحية يوجد ما يسمى (بعالم الكمال) وهو عالم الأفكار والذى يحوى معانى أو تعريفات الأشياء.

ومن ناحية أخرى يوجد عالم الصور غير المنتظمة وهو القادر على استقبال صور الأشياء وأشكالها - وهو وسيط يسمى (Demiurge)[١] القادر على التواجد على حدود كلا العالمين المثالى والمادى.

ويفرض العالم المثالى أو عالم الأفكار صوراً وأشكالاً مختلفة على العالم المادى المشاهد، لكن العالم المادى ليست لديه القدرة على قبول أو رفض هذه الأفكار غير المتغيرة.

وإذن تقوم نظرية افلاطون على وجود عالم ثابت هو العالم المعقول وهو عالم فوق العالم الحسى المتغير، وتتصف الصور الموجودة فى العالم المعقول بالثبات والضرورة والكلية.

## ميتافيزيقا أرسطو.

وبالتناقض مع فكرة الطبيعة المزدوجة عند أفلاطون الذى قدم عالمين مزدوجين أحدهما عالم المثل، والآخر علام الظلال أو عالم الأشياء المادية.

1 - Philosaphy made Simple, P. III.

لقد قدم (أرسطو) تلميذ أفلاطون نظاماً ميتافيزيقياً ينظر إلى العالم الطبيعى على أنه هو العالم الحقيقى، وهو يقدم العالم الذي نعيش فيه ونتعامل معه يومياً على أنه عالم حقيقى يمكن أن نفعله دون الحاجة إلى عالم خارج نطاق التجربة الإنسانية.

وبالإضافة إلى افكار من أمثال المادة والصورة أضاف أرسطو فكرة الهدف أو الغرض Notion of Purpose وبهذا فقد قدم هذه الفكرة ليؤكد أن الحركة أو التغير يحدث من أجل هدف أو غاية. فثمرة الجوز تنمو على شجرة الجوز دائماً ولاتنمو على أى شيئ آخر وتسقط الحجارة على سطح الأرض. وكل شيئ متحرك إلى غاية.

إن كل شيئ ملئ بالأهداف بل ويتحرك إلى هدف وأما الأمثلة التى يمكن سوقها على أنها لاتتحرك فلإنها قد تداخلت معاً بواسطة وسيط خارجى.

إن شجرة البلوط الذى يأكل منه السنجاب، والحجر الذى يرتفع إلى أعلى بدلاً من السقوط إلى أسفل، والطفل الذى يفشل فى النمو لأنه قتل فى طفولته هى كلها نماذج للعنف أو هى كما يطلق عليه أرسطو (تدخل ضد الطبيعة) (أو تدخل غير طبيعي Unnatural Interference) كما يقول أرسطو[1]، ولكن عندما تترك الأشياء لتنمو نمواً طبيعياً فإننا نلاحظ أنها تتخذ إتجاهاً محدداً من أجل أن تصل إلى نتيجة نهائية، وهى نتيجة متشابهة يصل إليها كل أفراد النوع بالتساوى.

وهذه الطريقة التى يعرض فيها الهدف الطبيعى أو اللاهوتى للأشياء نفسه يكون من خلال الأشكال التى تهدف الأشياء إلى إنجازها فى مجرى تطورها.

---

1 - Philosaphy made Simple, P. 113.

وكل شيئ يبدو أنه يهدف إلى محاولة تحقيق أو الحصول على شكل مناسب أثناء مسيرته فى تاريخه الطبيعى. وكل الأحداث التى تحدث تكون موجهة إلى هدف أو غاية، إن شجيرة البلوط على سبيل المثال تمر بمراحل عديدة من النمو حيث تتخلى من مواصفاتها الأصلية وشكلها الأصلى لتتخذ بدلاً من ذلك شكل خشب البلوط، وعندما يصل إلى حجم معين يبدو وكأنه إنتهى إلى الغاية التى كان يهدف إليها. وعندما يسقط الحجر على سطح الأرض يبدو وكأنه يمر بسلسلة من التغيرات حتى يصل إلى تحقيق الشكل المرغوب ويصل إلى مقر سكونه.

المادة والغاية. إن كل شيئ فى الكون فيما عدا (الله) له مادة (Matter)، وكل مادة تهدف إلى تحقيق غاية محددة تسمى (هدف End ) أو غاية (Gool).

إن عملية التغير أو الحركة هى من أجل تحقيق الجهد الكامن فى الأشياء. وهذا يكشف عن إتجاه طبيعى فى الأشياء يقودها إلى إنجاز هدفها الطبيعى. وهكذا لاتفهم حركة الأشياء إلا فى ضوء الأهداف التى تحويها.

**الأشكال الخالصة *? Pure Form***

ومن الملاحظ أن هناك هدف نسبى لكل شيئ من أجل تحقيق الشكل المناسب الخاص بنوعه، ثم أنه يوجد هدف نهائى "Ultimate" لكل شيئ لكى يصل إلى منتهى سكونه أو يصل إلى الحالة التى من المستحيل أن يتغير بعدها، وكما ان كل شيئ يحوى مادة فإن فيه أيضاً طاقة كامنة، كما أن فيه قدرة على التغير، أو التحول. ومن ثم يصبح صوره خالصة Pure Form متحولاً كليه من مادة بحيث يجعل هناك إمكانية لوصول الشيئ إلى غايته أو حالته النهائية.

فإذا ما نظرنا حولنا فى الكون فإننا سنلاحظ أن بعض الأنواع قادرة على تحقيق شكل ما من الثبات الدائم بدرجة أو بأخرى، وبالنسبة لأرسطو فقد رأى أن

السماء بعيدة وأن ما فيها من نجوم وكواكب تتغير من ناحية واحدة وهذا متعلق بتغير مواضعها فقط، ويبقى شكلها وحجمها ثابتاً إلى الأبد. وهى لاتفسد ولاتنمو، وإن الشكل الوحيد الذى به تحاول الوصول إلى هدفها النهائى هو أنها تظل تدور حول السماء، ويبدو أنها تكرر نفس المدار دائماً وهى ما يشير إلى أنها قريبة من السكون الكامل وما يفصلها عن الهدف النهائى تلك الحركة الدائرية المنتظمة التى تظل تقوم بها إلى ما لا نهاية.

### المحرك الذى لايتحرك *The Unmoved Mover*

طالما أن كل شيئ فى العالم يهدف إلى غايته فى تحقيق شكله النقى أو صورته الخالصة، فإنه يجب أن يكون هناك كينونة أو وجود حقيقى هو الهدف من التغير أو الحركة - وهذا الشيئ هو المسمى عند أرسطو المحرك الذى لايتحرك، لأنه وبالرغم من أنه لايتحرك ولايلحقه تغيير (لأنه ليس من مادة ولايحوى مادة على الإطلاق ومن ثم فليس له طاقة) وهذا هو السبب فى أن كل شيئ آخر فى العالم يتحرك - كل شيئ إبتداءً من الحجارة إلى الناس إلى الأجسام السماوية تمر من خلال نفس التطورات بسبب الاتجاه الطبيعى أو الرغبة فى أن تصبح مثل المحرك الذى لايتحرك فهى فى محكاة للمحرك الأول. وهكذا فإنه بعيداً عن الحب فإن الشيئ لكى يحقق كماله من حيث الصورة الخالصة فإن العالم يظل متحركاً إلى ما لا نهاية ويظل فى تغير وتبدل مستمر.

وهكذا يكون المشروع الميتافيزيقي فى فكر أرسطو هادفاً إلى تحقيق الوجود الكامل - أو المحرك الذى لايتحرك الذى لايفعل شيئ، ولايلعب أى دور فى أنشطة العالم لكنه يقدم خدمة للعالم باعتباره الهدف والغاية.

## الميتافيزيقا عند أرسطو

بدأ أرسطو الجانب السلبى فى مذهبه الفيزيائى بأن وجه النقد ضد التيار الذرى عند ديموقريطس ، وكان الأساس فى هذا النقد أن ديموقريطس قد اتخذ نقطة بدئه فى تصورة للجسم المادى من التحليل ، فتراءى له أن الجسم مكون من ذرات أو من أجزاء لا تتجزأ أو من جواهر فردة . وافترض افتراضا أن هذه الجواهر الفردة تتحرك حركة تلقائية فى المكان . لا بل فى الخلاء أيضا . وقد يظن القارئ أن اهتداء ديموقريطس والذريين إلى القول بالذرات ، ونقد أرسطو لهذا القول ، يستحق وقوفه إلى جانب الذريين ضد أرسطو وذلك لأن تطور العلم نفسه قد أثبت صدق حدس الذريين . لكن النقد الذى وجهه أرسطو ضد الذريين فى هذا الصدد كان من أجل تصورهم الآلى التلقائى لحركة الذرات فى الخلاء ، الأمر الذى منعهم من البحث عن علة أو سبب الحركة . وقد يقال أن ديموقريطس فى قوله بحركة المادة حركة آلية تلقائية إنما كان مرهصا بمبدأ القصور الذاتى للمادة ، لكن شتان بين هذين القولين . لأن مبدأ القصور الذاتى يقول باستمرار حركة الجسم فى خط مستقيم وبحركة منتظمة فى لحظة معينة مع استمرار الظروف التى تتم فيها حركة الجسم ، وبهذا المعنى فإن هذا المبدأ ليس مجرد فرض عقلى أو تخمينى كما هو الحال عند ديموقريطس فى قوله بحركة الذرات فى الخلاء ، بل هو مبدأ تجريبى . وأرسطو فى نقده لديموقريطس والذريين انما كان منتصر للتجربة ، المعروفة فى عصره ، ضد الفروض الخيالية .

أما التيار الثانى الذى وجه أرسطو النقد إليه فهو تيار أفلاطون والفيثاغوريين، وأفلاطون قد بدأ هو الآخر من التحليل . لكن التحليل هنا مختلف تماما عن التحليل عند ديموقريطس ، فهذا التحليل الأخير كان تحليلا للكل إلى أجزاء على حساب الكل ، أما التحليل الأفلاطونى فكان يهدف إلى التعلق بالكلى على حساب الأجزاء ، وكان يرمى إلى الوقوف على العلاقات الباطنية القائمة بين

الأشياء . والرياضيات هنا تلعب دورا هاما إذ انها العلم الذى يقدم لنا مجموعة من العلاقات لا هى تلك العلاقات التجريدية الصرفة التى يكشف عنها الديالكتيك فى عالم الصور أو المثل ، ولا هى تلك العلاقات التجريبية القائمة بين الأشياء فى دنيا الواقع (بل هى بين بين) ووظيفتها الرئيسية عند أفلاطون والفيثاغوريين هى والموسيقى ، هى فى أن تخلص النظر العقلى من العلاقات التجريبية لتتجه إلى العلاقات التجريدية الصرفة . وهذا هو السبب الذى جعل أرسطو يوجه النقد ضد أفلاطون والفيثاغوريين ، من حيث أنهم تجاهلوا الواقع واتجهوا إلى "الواحد" أو إلى "الوحدة" بدلا من أن يتجهوا إلى الوجود .

ومن ناحية أخرى ، فإن أفلاطون والفيثاغوريين باهتمامهم بالصور العقلية المجردة وبالعلاقات القائمة بينها ، وبوقوفهم عند الإعداد وإهمالهم المعدودات ، قد فشلوا فى تفسير التغير الذى نشاهده فى العالم .

ما الذى يجب علينا أن نستخلصه من هذا الجانب السلبى فى فلسفة أرسطو الطبيعية ؟ . إن أرسطو كان حفيا بالواقع مهتما به .

هنا وعلينا أن نلاحظ أن النقد الشائع الذى يوجه عادة ضد أرسطو وضد المنطق الأرسطى بصفة خاصة من أنه كان صوريا شكليا لا يراعى الواقع ولا يحفل به نقد غير منصف . فالقضية الحملية التى يقوم عليها المنطق الأرسطى كله معناها وضع موضوع أمام الذهن ، ووصفه بصفة ما مقتبسة من الواقع . وبعبارة أخرى فإنها تقوم على الجمع بين المادة (الموضوع) والصورة (المحمول). مع ملاحظة أن هذه الصورة هى الماهية (الأوسيا) التى تمثل الصورة النوعية المشتركة بين جميع أفراد النوع . وسنعود مرة أخرى إلى الحديث عن هذه الصورة النوعية . أما الآن فيهمنا فقط أن نشير إلى أن أرسطو كان مهتما بالواقع، ولم يكن صاحب اتجاه صورى أو شكلى فى فلسفته أو فى منطقه ، ولا

أدل على هذا من أن الأمثلة التى كان يضربها أرسطو دائما فى كل كتبه الميتافيزيقية والمنطقية والطبيعية قد اقتبسها إما من الفن وإما من علم الحياة . فهذا التمثال المعين (تمثال هرمس أوليمبا من النحات براكسيتل مثلا) وهذا الإنسان المعين (كالياس مثلا) ، كلاهما يشيران إلى فرد مشخص ، قائم فى الواقع. ونحن نعلم أن أرسطو كان عالما فى الأحياء له كتابه المشهور (فى النفس) وله ( الطبيعات الصغرى). وعالم الحيوان وعالم الحياة بيد أن بوضع موضوع الدراسة أمامها : هذا النبات هذه الحشرة ، هذه السمكة ، هذه الضفدعة ، هذا الأرنب ... الخ . وهذا الاتجاه فى الدراسة كفيل وحده بأن يقنعنا أن أرسطو كان مهتما أشد الاهتمام بالواقع وأنه لم يكن صاحب اتجاه صورى أو شكلى .

ننتقل الآن إلى الجانب الإيجابى فى فلسفة أرسطو الطبيعية وهو الجانب الذى قدم لنا فيه نظريته فى العلل الأربع ونظريته فى الحركة ، وهدفنا الرئيسى فى عرضنا له أن نبين أن الفيزيقا الأرسطية كانت ميتافيزيقية فى اتجاهها وهدفها وإذا أضفنا إلى هذا ما سبق أن قلناه من أن الميتافيزيقا عند أرسطو لم تكن إلا فيزيقا ، وجدنا أن الفلسفة الأرسطية بناء له بابان : باب الفيزيقا وباب الميتافيزيقا، لكنك إذا دخلت إليه من باب الفيزيقا فستصل حتما إلى الميتافيزيقا ، وإذا دخلت إليه من باب الميتافيزيقا فستصل حتما إلى الفيزيقا . والنتيجة الرئيسية التى نريد أن نخلص إليها من هذا كله أن أرسطو فى فلسفته لم يخدم الدرسات الميتافيزيقية، ولم يخدم كذلك الدراسات الفيزيقة السليمة لأن الدراسات الميتافيزيقية ليست امتدادا للفيزيقا ، كما أن الفيزيقا لا تخضع للميتافيزيقا .

ولنبدأ بالحديث عن نظرية أرسطو فى العلل الأربع من الزاوية التى تهمنا هنا فحسب .

العلل عند أرسطو أربع : العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية . والعلتان الأولى والثانية تمثلان الوجود السكونى للشيئ ، والثالثة والرابعة تمثلان الوجود الحركى للشيئ أو تمثلان الشيئ فى حالة التغير والصيرورة . وجميع هذه العلل تحدث عنها واكتشفها الفلاسفة السابقون على أرسطو . هكذا يقول أرسطو نفسه فى كتاب ما بعد الطبيعة . فالعلة المادية كانت الشغل الشاغل للفلاسفة السابقين على سقراط . والفيثاغوريين وأفلاطون اكتشفوا العلة الصورية . وامبادوقليس تحدث عن المحبة والكراهية باعتبارها عللا فاعلة وأنكساغوراس قد اكتشف العلة الغائية . ولهذا نجد أرسطو يقول : "جميع العلل قد أشار إليها السابقون بطريقة ما" (ما بعد الطبيعة ، المقالة الاولى ، ١٠ ، ١٩٣/١٤) ولكنه يسارع فيضيف : لكن بطريقة أخرى نستطيع أن نقول أن أحدا لم يتحدث عنها ، (نفس الموضع) . وأرسطو يقصد بهذا أنه هو وحده الذى قدم هذه النظرة التأليفية للعلل ، وأن أحدا قبله لم يتحدث عن العلل كما تحدث هو . فالعلة الصورية عند أفلاطون مفارقة ، أما عند أرسطو فقال بضرورة وجودها فى المادة واتحادها بها . والعلة الفاعلة عند امبادوقليس يمثلها مبدآن خارجيان لهما طابع أسطورى . أما "النوس" الذى يمثل عند انكساغوراس الصلة الغائية . فلم يلجأ إليه هذا الفيلسوف إلا كعامل مساعد عندما كان يفشل فى الاهتداء إلى علة ضرورية لتفسير الفعل .

ونظرية أرسطو فى العلة الصورية لا تفهم إلا إذا وضعت فى إطار مفهوم العلم والثقافة فى عصره ، وإلا إذا ربطنا بينها وبين ما كان يفهمه اليونان من الطبيعة . فالطبيعة (فوزيس) مرتبطة فى أصلها اللغوى بمصدر معناه "ينمو" ويتغير ويتحول ، ويشهد طرفى الولادة والموت ، أو الكون والفساد . وقمة المشكلات محصورة فى التمييز بين ما هو متحول وماهو ثابت . والطبيعة نفسها

غلى جانب احتوائها على العناصر المتغيرة التى تمثل العدم أو اللا وجود فإنها تحتوى كذلك على طبائع ثابتة أو ماهيات ثابته تمثل الوجود والعقل هو الذى يلتقط هذه الماهيات الثابتة أو الصور التى تمثل الصفات الجوهرية للأنواع . وعمله محصور فى العلم بما هو معلوم سابقا أو بما هو مغروس فى الطبيعة ، التى تحتوى فى جوفها على خانات للأفراد ، وخانات للأنواع ، وخانات للأجناس يفصل بين كل خانة وخانة أخرى جدار . والدور الذى يضطلع به العلم محصور فى اكتشاف الصورة النوعية التى يحدد انتماء هذا الفرد إلى هذا النوع ، وهذا النوع إلى ذلك الجنس . واكتشاف الصورة عند أرسطو لا يتم عن طريق البرهنة العقلية . بل عن طريق فعل الحدس الذى يمتزج فيه الإدراك الحسى أو الرؤية بالإدراك العقلى السريع ، والذى يتم عن طريقه التداخل أو التخارج بين الأفراد والأنواع ، والأنواع والأجناس .

ونتيجة لهذه النظرية نستطيع أن نقول ان العلم القديم كله ، وليس المنطق الأرسطى فحسب ، كان صوريا ، بشرط أن نفهم من هذا الاصطلاح أنه كان بحثا عن الصورة (النوعية) أو الماهية المغروسة فى الطبيعة ، إما أن نتحدث عن المنطق الأرسطى ونقول عنه أنه صورى بمعنى أنه شكلى لا يراعى الواقع ، فقد رفضنا هذا المعنى للصورية رفضا باتا .

والمنطق الأرسطى فى جميع أبوابه : الحد أو التعريف ، التصنيف ، القضية، القياس منطق صورى بهذا المعنى ، أى بمعنى أنه "منطق للصورة" لكن من الواضح كذلك أن الفكر فى هذا المنطق لا يمكن أن يقدم شيئا جديدا لأن العقل مطالب فيه بأن يقرأ الطبيعة فقط ، وبأن يبرز فحسب ما هو معلوم مقدما . وبهذا الاعتبار فإن من الحق أن نقول مثلا أن النتيجة فى القياس لا تنبئ بجديد ، بمعنى أنها تكرر ما هو قائم فى الطبيعة وما قدمته المقدمة الكبرى من اتصاف كل أفراد

النوع بصفة معينة ، فتجئ النتيجة فتوضح هذه الصفة على فرد معين من أفراد هذا النوع . ومن هذه الناحية نستطيع أن نصف المنطق الأرسطى بأنه صورى ، بمعنى أن أوراق اللعب فيه مكشوفة وأنها معروفة مسبقا ، فهو صورى بهذا المعنى أيضا بالإضافة إلى أنه صورى بمعنى أنه "منطق الصورة النوعية" ، ومن الواضح أن هذين المعنيين للصورة متصل أحدهما بالآخر .

هذا من ناحية العلة الصورية ، أما حديث أرسطو عن العلل الأربع فمن المسلم به بأن العلة الغائية بصفة خاصة لها وضع ممتاز بينها جميعا ، انها عند أرسطو أسمى مرتبة منها كلها ، ولهذا فإنها تمثل غاية لجميع العلل ، فالطبيعة عند أرسطو تعمل لغاية ، وليست متروكة للصدفة أو الاتفاق لأنها إذا كانت كذلك فإنها ستكون مضادة للعقل ، وهى تسير وفق العقل ومبادئه .

ولكى نفهم المركز الممتاز الذى تحتله العلة الغائية فى الفلسفة الطبيعية عند أرسطو ، علينا أن نشير إلى نظريته فى الحركة من الزاوية التى تهمنا هنا لأنها وثيقة الصلة بنظريته فى العلل .

يقسم أرسطو الحركة إلى نوعين رئيسيين : الحركة المستقيمة والحركة الدائرية . والحركة المستقيمة هى التى تميز حركة العناصر فى عالم الكون والفساد وحركة هذه العناصر إما أن تكون لأعلى ، وذلك بالنسبة إلى الأجسام الخفيفة (النار والهواء) ، وإما أن تكون إلى أسفل بالنسبة إلى الأجسام الثقيلة (التراب والماء) . وهذه الحركات هى الحركات الطبيعية أو الأصلية أى تلك التى تتم وفقا لطبيعة الأجسام المتحركة . لكن هناك حركات أخرى قسرية تتم عن طريق تدخل مؤثر خارجى يستطيع أن يغير اتجاه حركة الأجسام ، فيجعل حركة الأجسام الثقيلة تتجه مثلا إلى أعلى بدلا من اتجاهها الطبيعى إلى أسفل . وقد جعل أرسطو الحركات القسرية خاضعة للحركات الطبيعية ، التى لا توجد عنده

فقط في عالم العناصر بل توجد ايضا في عالم الحيوان لأن الحيوان لديه القدرة على البدء بالحركة وعلى إنهائها ، وذلك عن طريق مبدأ الحركة فيه وهو النفس.

هذا عن الحركة المستقيمة . أما الحركة الدائرية فهى حركة السماء وأفلاكها وهى المثل الأعلى للحركة الكاملة عند أرسطو . وإذا كانت دراسة الحركات الطبيعية فى عالم العناصر وفى عالم الحيوان ترجع إلى العلم الطبيعى فإن دراسة الحركة الدائرية للسماوات تدخل فى نطاق العلم الإلهى . وحركة الفلك المحيط أو السماء الأولى نموذج للحركة الدائرية . ولابد من وجود محرك يحركها تلك الحركة . وهو عقل هذه السماء . لكن لما كان كل ما يتحرك ويحرك يعتبر متوسط بين الأشياء ، فيتعين أن يوجد ما يحرك بدون أن يتحرك بفعل محرك آخر . وهذا هو المحرك الثابت أو المحرك الذى لا يتحرك وهو العلة الأولى للحركة فى الوجود ، وهو يمثل علة غائية للموجودات من حيث أنها تتحرك باتجاهها نحوه كمعشوق وكمعقول .

وعالم الطبيعة وكذلك عالم السموات معلقان بهذا المبدأ الأول أو المحرك الأول الذى تكون حياته كلها غبطة تامة لأن فاعليته هى التعقل الدائم لذاته . فهو عاقل ومعقول ، عاشق لذاته ومعشوق . لكن الحركة الواحدة التى تصدر عن المحرك الأول والثابت وهى حركة السماء الأولى ليست الحركة الأزلية الوحيدة . إذ أن هناك حركات مكانية أزلية أخرى تلى هذه الحركة الأولى وهى الحركات الدائرية للكواكب .

المهم أن نلاحظ أن أرسطو قد ذهب إلى أن الحركة المستقيمة التى تميز الحركات فى عالم الكون والفساد خاضعة لهذه الحركة الدائرية الأزلية الخاصة بموجودات عالم الساء وذلك لأن هذه الأخيرة حركة بسيطة لا تستطيع التمييز

فيها بين بداية ونهاية بعكس الحركات الأخرى مثل النقلة والاستحالة ، ولأنها ليست حركة بين أضداد مثل هذه الحركات . وقد ذهب أرسطو إلى أن الحركات المستقيمة والدائرية خاضعة لحركة أزلية واحدة هى حركة السماء الأولى التى تخضع بدورها للمحرك الذى لا يتحرك . وهذا المحرك الأول لا يمثل فقط محركا للسماء الأولى بل يمثل علة غائية لجميع أنواع الحركات التى تتجه كلها منجذبة إليه أو مجذوبة إليه .

من هنا نرى أن أرسطو قد بحث فى العلية وبحث فى الحركة ، لكن بحثه هنا وهناك كان بحثا موجها لأن الطبيعة كلها عنده طبيعة موجهة ، تسير إلى غاية معلومة ، وكل حركة فيها مرسومة محددة ، الطبيعة عند أرسطو يعلوها هذا الغطاء الميتافيزيقى الذى يحكمه نظام أزلى دقيق ، يسيطر على كل حركة من الحركات التى تتم فى العالم الأرضى : عالم الكون والفساد .

نظرية أرسطو فى العلل الأربع خاضعة إذن – كما رأينا – لعلة واحدة أفرد لها أرسطو مركزا ممتازا ، وهى العلة الغائية . ونظريته فى الحركة أخضع فيها الحركة المستقيمة للحركة الدائرية ، وأخضع هذه وتلك لحركة السماء الأولى التى يحركها المحرك الأول . وهو يمثل العلة الغائية للحركات كلها فى نفس الوقت . وهذا معناه أن الفيزيقا الأرسطية كلها خاضعة للميتافيزيقا ، وليس من شك فى أن هذا قد أدى إلى أن فلسفة الطبيعة عند أرسطو لا يمكن أن تكون متسمة بالطابع العلمى .

الخلاصة أن الفيزيقا الأرسطية ، باعتبار أنها ميتافيزيقية الطابع والاتجاه ، لم تكن فيزيقا علمية . وأن الميتافيزيقا الأرسطية ، باعتبار أنها اتخذت نقطة بدئها من الفيزيقا ، وكانت مجرد امتداد لهذه الأخيرة لم تكن هى الأخرى ميتافيزيقا أصلية . وأن أرسطو أفسد الفيزيقا والميتافيزيقا جميعا .

--------

ندين بالأراء العلمية الجديدة فى هذا المقال للأستاذ الدكتور/ يحيى هويدى ، راجع كتابه دراسات فى الفلسفة الحديثة ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٧١ .

# الفلسفة السياسية

## تعريف الفلسفة السياسية :

من الصعب أن نقدم تعريفا دقيقا «للفلسفة السياسية» لأن موضوع هذه الفلسفة قد لا يكون موضوعا خاصا بها. إن جزء من عملها ان تصف الماضي والمنظمات الاجتماعية القائمة وكيفية مضاعفة العناصر الاقتصادية، والعلم السياسي، والانثروبولوجيا، والاجتماع والبيولوجيا. كما أن لها دوراً في تقييم هذه المنظمات وإبراز دورها الأخلاقي.

وعلي سبيل المثال فإنها تصف الملامح الاساسية للأنماط المختلفة من الحكومات (الديموقراطية، والملكية، والفاشية والاشتراكية وغيرها). وفي نفس الوقت فهي تتساءل ما هو التبرير النهائي لوجود أي نوع من أنواع الحكومات؟

والإجابة علي مثل هذا السؤال يبدو أنها تنبع من نظرية أخلاقية وعلي سبيل المثال، فإن صاحب مذهب المنفعة قد يجيب علي هذا السؤال مبررا وجود الحكومة بتوفير السعادة العظمي لأكبر عدد من الناس. ولهذا السبب فإن الفلسفة السياسية تكون مسئولة أحيانا عن نوع من الأخلاق التطبيقية.

ومع ذلك فإن الفلسفة السياسية لها صلة حميمة مع العلوم الاجتماعية والأخلاق. وقد يكون من الخطأ أن نستنتج أنه ليس لها قضايا مميزة بذاتها. فهي علي سبيل المثال تتعامل مع مثل هذه القضايا : ما هي الحدود المناسبة لسلطة الدولة علي المنظمات الإجتماعية؟ وعلي أفراد المجتمع؟ هل من المناسب أن تكون هناك رقابة صارمة علي شئون الشعب الاقتصادية دون الاهتمام بشئون حرياتهم

السياسية؟ هل يسمح للنخبة المختارة أو المنتخبة ان تصوت طبقا لما يناسبهم؟ أم أنه من الواجب عليهم أن يعكسوا آراء الأغلبية فيما يلائمهم؟ وهكذا..

إنه مما لا شك فيه أن هذه الأطروحات تشتمل علي إعتبارات أخلاقية. لكن يجب أن نتذكر أنها تفرض صعوبات خاصة علي إراداتهم.

إننا نستطيع أيضا أن نميز الفلسفة السياسية[١] بتقسيمها مثل الأخلاق إلي فلسفة سياسية كلاسيكية، وأخري معاصره. ويمكن النظر إلي الفلسفة السياسية الكلاسيكية ونظرياتها علي أنها تلك التي تقدم النصيحة لتحقيق المجتمع المثالي.

أما نظريات الفلسفة السياسية المعاصرة فإنها مكرثة لما يعرف بالتحليل الفلسفي - مثل تعريف ما هو المقصود بالنصيحة مثلا؟ وكذلك تعريف المصطلحات المستخدمة في المناقشات السياسية .

إن النظريات المعاصرة تتعامل مع هذا السؤال - ما هو المقصود بعبارة - حقوق الانسان العالمية - كما تظهر في ميثاق الأمم المتحدة؟ ما هو التحليل الصحيح لمصطلح (الدولة) وهكذا.

ويلاحظ أن بعض الفلاسفة وبصفة خاصة «هيجل» كانوا قد تأثروا بالحقيقة القائلة «أن الدولة شيئ مختلف عن الفرد الذي ينتمي إليها» فيمكننا أن نصف الدولة من وجهة نظره بأنها «شعبية» لكن هذا كلام فارغ من المعني اذ كيف يمكن أن تنسب الدوله كملكية خاصة لكل مواطن. فالملاحظ أن هناك

(1) Philosophy made Smiple, P. 56.

خواصا تصلح لتمييز الدولة عند الفرد - إن الدولة كما يلاحظ هيجل أهم من أي فرد فيها .

وأن للدولة هويتها الخاصة التي يمكننا أن نتحدث عنها، كما أن لها وجودها الذاتي الخاص - وليس هذا من قبلي إتحاد المواطنين جميعا فقط ولكن لأنها تعطي ضمانا لإستمرار الثقافة أو الحضارة التي تجمع أفراد الدولة وإلا لتفرقوا. ومن هذا المنطلق فقد كان ضروريا تعظيم الدولة.

إن الفلاسفة الذين يرفضون أن الدولة أكثر أهمية من الفرد يفعلون ذلك غالبا علي خلفية من التحليل الفوقي لمصطلح الدولة وهو تحليل غير صحيح. فهم يعتقدون أن الدولة هي مجموع هؤلاء الأفراد الذين يرتبطون بطرق متعدده في الحياة علي مساحة واحدة من الأرض، ولهم نفس الحكومة، ويخضعون لنفس القوانين، وهكذا، لذلك فلا وجود للدولة مستقلة عن الافراد أو العلاقات بينهم، وربما يرتبط هذا المعني بما نطلق عليه «الديموقراطية» التي تري أن الفرد أكثر أهمية من الدولة.

وعندما تتحدث عن الدولة أو «الحقوق» فإن الفلسفة السياسية تكشف عن نفسها كنظام خاص لا يمكن قصره علي مجرد العلوم الاجتماعية والأخلاق - ولكي نفهم ما هو طبيعة وظيفة الدولة دعنا نقدم بعض النظريات السياسية المشهورة.

---

Ibid P. 57.

# الفلسفة السياسية الأفلاطونية

إن واحداً من أصعب الأسئلة في الفلسفة السياسية هو- من يجب أن يحكم؟ فلقد تعاملت معظم الفلسفات التقليدية مع هذا السؤال - وبالطبع تم التعامل مع هذا السؤال طبقا لنوع الإجابة.

فلو أجاب شخص ما - أن الناس يجب أن يحكمون نفسهم بأنفسهم فهو إذن يتحدث عن الديموقراطية (چون لوك)، ولو أجاب شخص آخر بأن الحكم يجب أن يكون لفرد واحد فهو يتحدث عن الملكية Monarchist «توماس هوبز» والحال هكذا بالنسبة «لأفلاطون» فهذا السؤال الحاسم الذي يجب أن يواجهه كل مجتمع، ومن خلال الإجابة عليه يمكن فهم الفلسفة السياسية؟

وبالطبع فإن الإجابة الأفلاطونية تتحدث عن جماعة مدربة تدريبيا عقليا هي المخولة حق الحكم، وقد أطلق أفلاطون بنفسه علي هذه الجماعة - الأرستقراطية Aristocratic لأنه يعتقد أن العقلانيون هم الأصلح والأكثر مناسبة للحكم - وتعني الكلمتان اليونانيتان Ariston - Kratos معا - الحكم بواسطة الأفضل .

ومن خواص هذا النوع من الحكم أنه يعطي سلطة واسعة ومطلقة لجماعة خاصة من أجل حكم المجتمع .

ومن أجل أن نري أن هذا السؤال - من يجب أن يحكم؟ أهمية خاصة واساسية بالنسبة لأفلاطون فمن الأفضل أن نشير إلي الحالة التي سادت في اليونان في ذلك الوقت.

---

Ibid. P. 58

لقد كانت اليونان مؤلفة من عدد من المدن الصغيرة (مدن الدولة) أو دولة المدينة، التي لها حكومات خاصة، وكانت هذه الدولة منشغلة بحروب بعضها من البعض، وربما مع دول كبيرة مثل «فارس» وقد كانت غالبية هذه الددول تعاني من كراهية داخلية.

ولقد حاول أفلاطون أن يقدم شكلا من أشكال المجتمعات الخالية من هذه العيوب حيث يعيش المواطنين في سلام بعضهم مع البعض الآخر، والتي فيها ينمو الانسان الي أعلي طاقه له . وهذا أدي بأفلاطون ان يسأل - كيف يمكن أن يبدو المجتمع المثالي؟ وقد إعتمدت الاجابة إلي حد بعيد علي السؤال القائل - ومن يجب أن يحكم؟

وفي محاولة لوصف المجتمع الصحيح فقد كان افلاطون متأثراً بالنظريات النفسية والبيولوجية السائدة في عصره.

فقد إفترض أن هناك مطابقة بين الفرد والمجتمع الذين يعيش فيه، والاختلاف الوحيد كان في (الحجم) - إن المجتمع ليس شيئاً غير تجمع الأفراد - وهكذا يمكن إعادة تفسير السؤال - ما هو المجتمع المثال بالسؤال القائل ما الذي يضع الانسان الكامل؟ وقد جاءت إجابة أفلاطون من خلال النظريات البيولوجية والنفسية السائدة في عصره.

وقد حدد أفلاطون نظرية الكمال بالجمع بين نوعين من الكمال. أحدهما الكمال المستمد من الصحة النفسية وكذلك الكمال المتعلق بالصحة الجسدية.

---

Ibid. P. 58

ولكي تصف انسانا بالكمال فيجب ان يكون صحيح الجسد سليم النفس. وقد قسم أفلاطون النفس الانسانية الي ثلاثة أقسام وهي - العنصر العقلي - العنصر الروحي Spirited element العنصر الشهواني Appetitve، والعنصر العقلي هو هذا الجزء من النفس الانسانية الذي يمكنه من أن يعقل، ويناقش، ويجادل ويأخذ إتجاها عمديا، وأما العنصر الروحي فهو ما يجعل الانسان شجاعا أو جبانا، ويعطيه قوة الارادة، وأما العنصر الشهواني فهو المكون من الرغبات والعواطف، كالرغبة في الطعام والشراب والجنس.. إلخ. وبهذه الأقسام الثلاثة يكون الانسان صحيحا نفسيا عندما تعمل جميعها معا بتناغم.

ولأن الدولة ليست شيئاً غير تجمع الأفراد، فإن نفس المعيار يمكن ان يطبق علي الدولة. فالدولة المثالية تتكون من ثلاث طبقات. طبقة الحكام لإدارة الدولة، وطبقة المحاربين للدفاع عن الدولة، ثم بقية مواطني الدولة الذين يوفرون الحاجات الأساسية لها .

وتمثل الطبقة الحاكمة عنصر العقل في الدولة، وأما الجنود فيمثلون العنصر الروحي، وأما بقية المواطنين فيمثلون القوة الشهوانية. وتكون الدولة المثالية هي تلك التي تعمل فيها هذه القوي الثلاث بتناغم[١].

وتنشأ فى هذه الدولة مشكلة الوظيفة - فلأن الحكام هم الذين يحدثون إلى أى طبقة ينتمى المواطنون فيثور السؤال - من يجب أن يحكم؟ ولأن الحكام

---

Ibid, P. 59

هم الذين يصنعون القوانيين التى تستخدمها المجتمع - فإن الزعامة البائسة تؤدى بالضرورة إلى قوانين بائسة. إن القرار الخاطىء الذى يصدر بتحديد طبقة شخص ما يؤدى إلى التعاسة بل ما هو أسوأ. لذلك فمن الضرورى إختيار الحكام الصالحين لو أريد للمجتمع أن يكون مثاليا.

لقد أعطى أفلاطون إهتماماً مباشراً لإختيار الحكام. كما أنه قصد إلى التأكد أنه بمجرد إختيارهم سوف يعملون للصالح العام وأنهم لن يعملوا لصالحهم الخاص. وقد حرص على أن تكون تربية الأطفال عامة بواسطة الدولة حتى يبلغوا الثامنة عشرة. وفى هذا الوقت سوف يخضعون لثلاث أنواع من الإختبارات وبهدف تحديد أهداف الحكام المنتظرون وتميزهم عن هؤلاء الذين سوف يصبحون محاربون والحرفيون.

وهذه الإختبارات كانت تستمر لمدة عامين وهى فى جزء منها إختبارات بدنية لأن الحكم يفرض ضغوط فيزيقية على الرجال).

كما كان أفلاطون يعتقد أن الصحة البدنية هى مطلب هام للصحة العقلية التى هى (فى جزء منها صحة عقلية - وفى جزء منها بناءً أخلاقياً).

إن الشخص الذى يجتاز هذه الإختبارات يتم عزله من أجل نوع آخر من التدريب. ومعظم هذه التدريبات عقلية.

ويرسل هؤلاء الطلاب إلى مدرسة العلوم ليدرسوا الرياضيات والهندسة، والتنجيم، والموسيقى، والفلك وذلك بهدف إعدادهم للتفكير المجرد والضرورى

---

Ibid, P. 59.

لدراسة الفلسفة أو الجدل كما يذكر "أفلاطون" وهذا من أجل الإعداد النظرى ومن أجل الإعداد لمهمة الحكم لأن هذا كله يقود فى النهاية إلى معرفة الخير معرفة كاملة. وطالما وصل الحكام إلى المعرفة الكاملة للخير فإن قراراتهم سوف تكون فى صالح الدولة دائما، إنهم سيكونون ملوك الفلسفةPhilosopher kings- إن الجزء الثانى من تعليمهم يكون علما. وهو المتعلق بالنظام الإدارى والمراقبة الدائمة للواجبات. وكل من يفشل فى المنافسات السابقة يتم إستبعاده من نطاق الحكام.

وحتى يهتم الحكام بصالح المواطنين والدولة فلا يسمح لهم بتكوين أسر خاصة، أو أن يمتلكوا ملكية خاصة أو ثروة خاصة. وهنا نلاحظ أن أفلاطون يعتبر أن مصلحة الأسرة الخاصة والحاجة إلى الثروة من أهم العقبات التى تواجه الزعامة.

**- نقد أفلاطون:**

هناك الكثير من النقد الذى يمكن توجيهه إلى نظرية الدولة عند أفلاطون - ففى هذه النظرية يصبح الحكم مهارة يكتسبها أفراد متفوقون عقليا.

كذلك لا حظنا أن أفلاطون يفرق بين الرجال على أساس إختلافهم فى القدرات والإمكانيات أو حتى قدراتهم فى القيام بتمارين معينة.

ثم أن هؤلاء الذين يعرضون أعظم القدرات فى الحكم يجب أن يدربوا على هذه المهارات - وعندما يحدث ذلك فإنهم يجب أن يصحبوا حكاما للمجتمع - ولأنهم يتمتعون بهذه المهارات العظيمة فى الحكم فإنه يجب إعطائهم سلطة مطلقه حتى تصبح قوانينهم مؤثرة وفعالة.

ومن العجيب أن فكرة الدولة أو المدينة الفاضلة؛[١] ونظام الحكم الأفلاطونى، وعملية إعداد الحكم "معرفيا وعسكريا قد تركت أثراً" عظيما على فلاسفة المسلمين فيما جاء عند الفارابى فيما عرف عنده عن نظام الحكم وصفات الحاكم، وترتيب الطبقات فى المدينة أو نظم التربية والتعليم، وكذلك نوعية الحكام الذين جعلهم "الفارابى" فى مصاف الأنبياء والأولياء، أو هم فى مرتبة من مراتب الكمال.

وكنا قد قدمنا[٢] بحثا بعنوان نظرية الدستور فى الفكر السياسى عند الفارابى كشفنا فيه عن أن الفارابى كان يبحث عن حاكم يتصف بصفات ترفعه إلى مستوى الكمال والعصمة بحيث تصبح طاعته واجبه لأنه لا ينطق عن الهوى، كذلك تمثلت فكرة الدستور، فى أسباب الكمال التى يتمتع بها رئيس الدولة باعتباره حاكما عادلاً يعطى النصف من أهله وغير أهله، ويقيم نوعا صارما من الحكم يحاسب الخارجين عليه ويصفهم بالنابته الذين يعاقبون على مخالفتهم لرأى الحاكم إما بالنفى أو بالسجن، كذلك لاحظنا إعتداد الحاكم بالقرآن الكريم كدستور مكتوب لا يأتيه الباطل، وذلك كله يعنى نضج النظرية السياسية عند مفكرى المسلمين.

---

(1) Philosophy made Simple, P. 60 - 61.

(٢) ألقى هذا البحث فى مؤتمر الجمعية الفلسفية الأمريكية بجامعة نيويورك فى Hunter College - ١٩٩٨م بعنوان

The Ialea of Conistitution in AL Farabi Plotical Theory.

## الفلسفة السياسية عند جون لوك

## The political philosophy of John Locke

من الدقيق أن نقول أن الفيلسوف «جون لوك» هو الذى أنشأ أو شيد الديمقراطية كما هي موجودة الآن في العالم الغربي اليوم .

أفكاره كما عبر عنها في كتابه الشهير «الحكومة المدنية» هذا العمل هو الذي أثر في شكل الفلسفة السياسية لمؤسس الجمهوريات الأمريكية والفرنسية، لأن الدراسة الدقيقة فى إعلام الإستقلال وفي الدستور الأمريكى يكشف عن عبارات من أمثال هل إن الناس خلقوا متساويين في الحياة والحرية وحقهم في السعادة ونحن نتمسك بهذه الحقائق لتكون واضحة وضوح ذاتي ودائماً ما نعود إلي كتابات هذا الفيلسوف في عمله الثانى.

وعلي غرار الفيلسوف «هوبز» فإن «جون لوك» عاش فى فترة عدم إستقرار إجتماعى. وكان مشغولا بمقاومة ما يعرف في ذلك الوقت بالملكية والملك الذى إضطر إلي الهرب لانجلترا مرتين في حياته والمرة الأولى سنة ١٦٧٥ والثانية ١٦٧٩ لكن هذه الأحداث لم توقف إتجاهه للنظر إلي الطبيعة البشرية وحكمها في نظريته عن الوظيفة بشئ من التفصيل .

مثل ما فعل «هربز» بالعمل المسمي (ليفياسان) بدأ «لوك» عمله الثاني عن أصل الحكومة التاريخية مستخدما مثل «هوبز» فكرة «العقد الإجتماعى» وتبدأ المقالة بشئ مميز بين الحياة فى الدولة الطبيعية والحياة فى الدولة الحزبية أو المحاربة. والناس تعيش في حياة مسالمة بشكل عام ويملكتون بعض الملكيات الخاصة مثل الأرض ولهم بعض الملكيات الخاصة مثل الماشية والأغنام .

إن الناس ليسوا بالطبيعة أنانيين وهم يعملون أحيانا من أجل صالح الآخر وهم يتعاونون بعضهم مع الآخر ولكن من ناحية أخري فهم يتصرفون بأنانية،

لكن ما هي تلك الملكيات التي يحوزونها دون أن يأخذوا إذن من أي شخص؟ إن القانون الذي يحكمهم هو ما يسميه قانون الطبيعة والقيم التي تفرض أنه لا ينبغي لأحد أن يؤذي الآخرين في صحتهم وممتلكاتهم. والآن وبالرغم من أن الحياة في الدولة الطبيعية يحكمها قانون المسالمة فإن الانسان قد يتخطي هذا القانون وقد يحاول أحدهم مثل شخص ما أن يسرق ملكية شخص آخر وعندما يحدث هذا فإن الجماعة التي وقع عليها العدوان لها الحق في أن تعاقب هذا المعتدي والذي خرج علي القانون ليس هناك سبب لهؤلاء الناس أن يتركوا الدولة الطبيعية ويشكلون مجتمعات. وعندما تنشأ الصعوبات تطبق العقوبات مثلاً علي هؤلاء الذين يخالفون القانون وهذه الصعوبات في ثلاث أشكال .

١- إن كل واحد في الدولة الطبيعية يعتبر القاضي الطبيعي لنفسه فيما يتعلق بالصواب والخطأ وهذا يؤدي إلى أن يصدر أحكام غير صحيحة وقد يدعي الشخص أنه جرح والآخر قد ينكر هذا تري من عليه أن يحدد حدود النزا ع؟

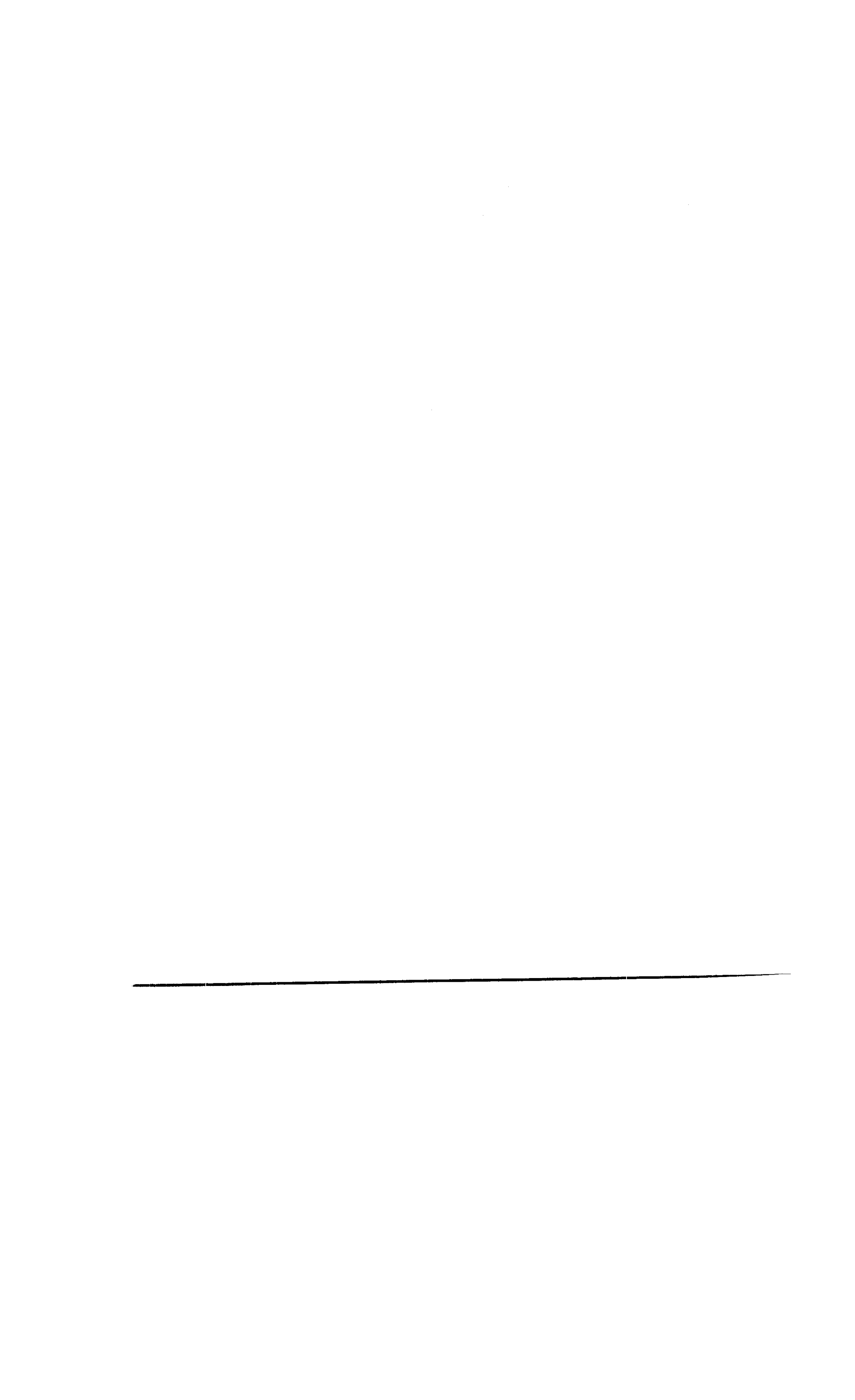
٢-إفترض أن شخص خرج عن القانون فليس لدينا القوة الخفية حتي نعاقبه .

٣- وعلاوة علي ذلك فان درجة العقاب تختلف على نفس العقوبة فإن الشخص الذى يسرق رغيف خبز قد يشنق عن طريق مجموعة من الجماعات لكن شخصاً آخر فى مكان آخر يترك حرا .

وقد أجد الصعوبات للتغلب علي هذا القانون فلابد من وجود هيئة قانونية تطبق القانون وقوة لتطبيق القانون عندما يتم كسره ولابد من وجود هيئة تشكيلية لكى تصدر القوانين. يجب أن تنظم الجماعات من أجل علاج عيوب الحياة في المجتمعات غير المنظمة والناس ينظمون المجتمعات بإقامة الإتفاقيات لتنظيم الحياة فيما بينهم ومن أجل إنشاء الدساتير.

(١) A government Without Law Will be tyrannical
إن حكومة دون قانون هي حكومة الطغيان .

(٢) The Source of authority Lies with people who appoint the government
يكم مصدر السلطة في الرجال الذين يعينون الحكومة



# What Is Religion
# Paul Tillich

ترجمه إلى الانجليزيه

*James Luther Adams*

ترجمه إلى العربيه

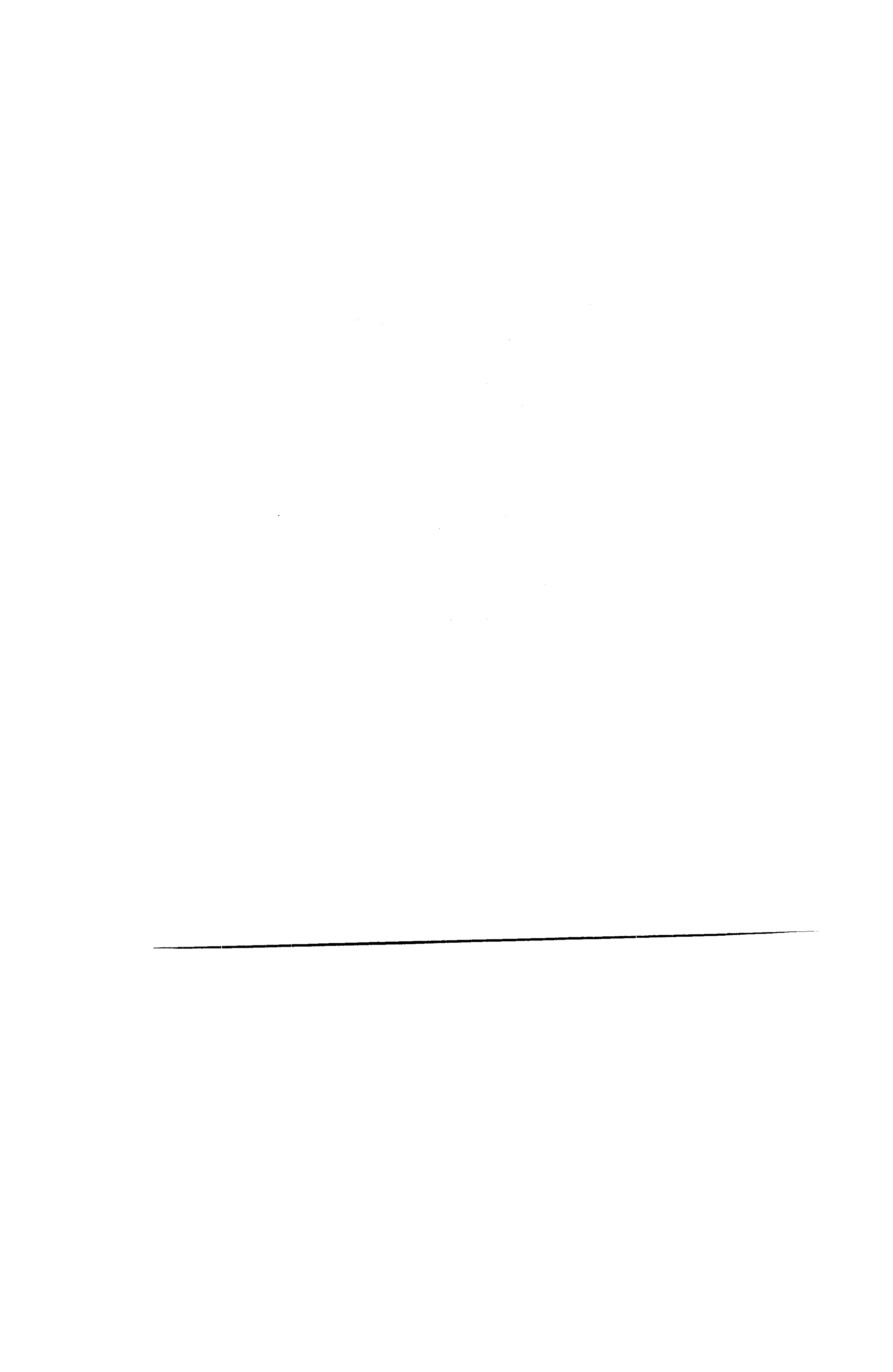
الأستاذ الدكتور

**ابراهيم ابراهيم ياسين**

رئيس قسم الفلسفه بكلية الآداب

جامعة المنصورة

١٩٩٩



# فلسفة الدين

# Philosophy of Religion

## الدين وفلسفة الدين

إن مادة فلسفة الدين كما يذكر بول تلتش مؤلف كتاب «ما هو الدين؟» هى نفسها «الدين». ومع ذلك فإننا لو سلمنا بهذا التعريف لكنا بصدد مشكلة هامة، ولكان من الحديث المعاد أن نقول أنها المشكله الأساسية والخاصة بفلسفة الدين. ففى الدين تواجه الفلسفه مقاومه من النصوص الدينية، ومن هذه المقاومه تنشأ موضوعات الفلسفة. وكلما كان الدين أصيلاً نقيا خالصا كلما كان مؤكدا خلوه من التركيبات التصورية أو العامه.

إن تصورات من أمثال «الوحى Revelation» وكذلك «الفداء Redemption» تقف فى مواجهة واضحة ضد مفهوم الدين على نحو ما يذكر «جيمز لوثر آدمز James Luther Adams» فهى تعبر عن فعل يحدث مرة واحدة فقط ويكون ساميا من حيث المصدر، متعديا من حيث التأثير على الحقيقة، بينما يضع الدين في مرتبه أدنى من الأفعال الروحية، والابداعات الثقافية.

ان الوحى يتحدث عن المقدس، وكذلك يتحدث عن الدين في الفعل الانسانى كما يتحدث عن المطلق absolute المتفرد، والكلى المكتفى بذاته حدوثا exclusive[١].

ويشير الدين إلى الأحداث النسبية التى تتكرر دائما ولاتكون منفرده أبدا، إنه يتحدث عن حقائق جديدة تتعلق بالروح والحياه- إنه يتحدث عن حقيقه الحياه، والوظيفة الضرورية للروح.

---

1- Paul Tillich;What is Religion, Translated by James Luther; U.S.A, 1969 P. 28.

كما يتحدث الدين عن الحضارة ونوع الوحّى الذي يكمن خلف الحضارة. ولهذه الأسباب يستشعر الدين اعتداءً على جوهره العميق عندما يسمى. «فلسفة الدين» ولهذا يغلق عقله فى مواجهة فلسفه الدين ويفتحه على مصراعيه فى مواجهة اللاهوت، طالما بقى الأخير ليس شيئا أكثر من علم الوحى.

وهكذا فإن فلسفة الدين تتخذ موضعا شاذا فى مواجهة الدين، فمن المتصور أنها تحاول إذابة موضوعه وجعل محتواه تافها وخاويا «null» [١].

إنه اذا لم يتم الاعتراف بالدين القائم على الوحّى فإنه حينئذ يفقد موضوعه - وإذا لم يتم الإعتراف بادعاءات الوحّى وما ينقله مع الدين فإن ما يسمى دينا يصبح علما من علوم الدين فقط أو هو علم من علوم «اللاهوت» دون أن يرقى إلى مستوى الدين.

إن الفلسفه لايمكنها إجتياز أى من هذه الطرق السابقة. فالطريق الأول يقودها بعيداً عن هدفها، وأما الطريق الثانى فلا يؤدى فقط إلى تلاشى فلسفة الدين، ولكن يؤدى إلى تلاشى الفلسفة بصفة عامة، فلو وجد موضوع واحد يخرج عن سيطرة الفلسفه، أو يصبح خوضه محالا من جانبها فإن الادعاء بهيمنة الفلسفة على كل المجالات يصبح أمرا محل شك. لهذا فلن يكون هناك موضعا للقول بأنها ترسم لنفسها حدودا بين موضوع الدين ومجالات البحث الأخرى.

وفى الحقيقة فإن موضوع الوحى قد يمتد ليهيمن على كل الأنظمة، وفى هذه الحالة لن تجد الفلسفة سلاحا تقاوم به إدعاء الهيمنه من جانب الوحى. ومن هنا فإذا استسلمت الفلسفه تجاه نقطة من النقاط فانها يجب أن تستسلم فى مواجهة كل النقاط، وعلينا أن نسلم بحقيقة أن الوحى يثير هذا الادعاء.

---

1- What is Religion,P. 28.

وطالما كان الوحى هو النفاذ عبر اللامشروط إلى المقيد والمشروط. فإنه لايمكن أن يضع فى المشروط نظامين متجاورين متاوزين، كأن يجعل من الدين مجاورا للثقافه وموازيا لها مثلا.

كما يجب أن نضع فى الاعتبار تلك الحقيقه التى يعلنها كأساس للمعرفه. وإلى حد ما يجب أن نقيم مايسمى بلاهوت المعرفه فى مكان فلسفه الدين كما يجب أن نضيف لاهوت الفن، والقانون والاجتماع... إلخ. لذلك يجب ألانسمح بأن يكون المنظور المشروط للقيمه مساويا للمنظور غير المشروط أو يقف إلى جواره، ولكى يمكن أن يتم ذلك فلابد من إبطال طبيعة المنظور اللامشروط .

وفى إطار هذا التعارض التنظيرى بين «فلسفه الدين» ونظرية «الوحى» تبرز مشكله الدين فى شكلها الحاد جداً. كما لاتبقى مجرد مشكله جدليه «dialectical» - بل إن حقيقة المشكله تصبح واضحة عندما نضع فى الاعتبار حقيقه أنها تؤدى إلى كل الصراعات الخطيره، والاختلافات الثقافيه العنيفه. وتبرز أشكال الصراعات والاختلافات الثقافيه فى إطار التاريخ الثقافى للفلسفة والدين ومن خلاله تتحقق هذه الاشكال بشكل واضح.

ويمكن للباحث إتخاذ العصور الوسطى لتكون مثالا يخدم أحد هذه الأراء، كما يلقى أضواءً على الأراء الأخرى، ومن ناحيه أخرى يمكن أن تكتشف محاولات تتخذ موقعا وسطا بين الوضعين أو تؤلف بينهما فى سياق واحد كما هو الحال بالنسبه للعصور «الوسطى العليا» وموقفها من نظرية الوحّى، وكذلك كما هو بالنسبه للرومانسيه من وجهة النظر الفلسفيه «Romonticism».[١]

وأخيرا فإننا نجد عصورا حفظت لنا الاتجاهين جنبا الى حنب، كما هو الحال فى «العصور الوسطى» والتجريبيه الانجليزيه، Empiricism.

---

1- Ibid. P.29.

واللاهوتية الكانطيه - Theological Kantianism حيث لاتوجد حدود فاصله بين الفلسفه والدين، كما لايوجد أى علامات تتمخض عن حل للإشكالية القائمه بينهما. كذلك فإن الفلسفه قد أدانت الحقيقه بالدرجه التى أنكرت بها مشروطية الوحّى لتسمح لكل منهما بالتواجد معا بنفس الدرجه من القوه وفى منطقة واحدة.

ويظهر لنا أن «بول تلتش» يرى من وجهه نظره أن كل محاولة من هذا النوع يجب إجهاضها. وأما الطريقه المثلى لحل السؤال القائل - من يجب أن يصمم الحدود الفاصله بين الجانبين؟- وكلاهما يدعى الحق فى وضع هذه الحدود مع علمه بأن الحدود الفاصله بينهما ضئيله، ومع ذلك فلا يمكن السماح باستمرار التناقض بينهما لأن هذا التناقض يؤدى إلى فصم وحدة الوعىّ الانسانى، وتلاشى الدين والثقافه طالما أن إيمانا ساذجا يلف هذا الرأى أو ذاك وطالما كانت له السلطه الواضحة على أحد الجانبين (الدين أو الفلسفه)- وطالما كان أحداهما ينتقص من أهمية الآخر، وينظر اليه على اعتبار أنه فرعى أو ثانوى مما يحمل فى طياته صراعا خفيا.

ولكن بمجرد أن تتحطم هذه السذاجة فإن الفلسفه تقف الى جوار الدين على نفس الدرجة من الأهميه كما يعتقد «بول تلتش» بل إن الحل الذى يؤلف بين الفلسفه والدين يبقى حلا ضروريا ولامهرب من ذلك.

إن أى عوده منظمه الى منطقه السذاجة ليست إلا خطوه وهميه، ويبقى الطريق الذى يسمى تقدميا هو نفسه الطريق الى الهزيمه الداخليه - ولايبقى إلا محاولة التغلب على كل داخلى مضاد للبحث العلمى.

إن الطريق التأليفى أو التركيبى الذى يؤلف بين الفلسفه ونظرية الوحى فى إيطار واحد هو المطلوب ولو فشل المره تلو الأخرى ذلك لأنه حتما يصل الى تلك النقطة من نظرية الوحى والفلسفه. تلك التى تولف بينهما وتجعلهما واحدا.

ولكى نجد هذه النقطه، ولكى تؤلف حلا مركبا يأخذهما معا فى قالب واحد فإن هذا هو العمل الحاسم فعلا للفلسفه فى هذا المجال.

وهكذا نخلص الى أن البحث يقود الى حقيقه أن الفلسفه ونظرية الوحّى متكاملان، وإن الفلسفه وحدها قادره على تفسير الدين وحل بعض مشاكله الميتافيزيقيه، كماأن الدين يعد مثلا أصيلا لمشاكل الفلسفه الدينيه وأنه بدون فلسفة الدين يستحيل قبول موضوعات الوحىّ الميتافيزيقية، أو الغيبية، كما يستحيل حل المشكلات اللاهوتية، ومشكلات علم الكلام الاسلامى، بل مشكلات الوجدان الصوفى، والروحى، والقضايا الخفية فى التصوف الدينى هى من المشكلات الواقعة فى منطقة بين الفلسفة والدين.[١].

١- المترحم الدكتور ابراهيم ياسين (رأى خاص).

## (٢) المكان الذى تشغله فلسفه الدين فى نظام المعرفة

## The place of philosophy of Religion in The system of Knowledge

هذا المطلب يجب أن يشكل من كل نظام واحدي يُعرف مكانه في نظام العلوم أو«المعرفه» كماده علمية أو طريقه منهجيه. وهذا يمثل حقيقه بصفه خاصه فى مجال العلوم الثقافية"Geistewissenschaften" حيث تلتقي الماده العلميه والمنهج وحيث يتضافران، وحيث تكون القابلية للمناقشه بدرجه عالية وبأفضل مما يتوفر للعلوم التجريبية والصورية "Donk und Seinswissenschaften" وقبل كل شيئ يصدق فى مجال فلسفة الدين أن تكون مشكلتها الأولى قائمه فى حقها الذاتى فى الوجود بين العلوم الأخرى.

إن التقييم الخاطئ أو غير الصحيح للعلاقه بين فلسفة الدين والأنظمه الأخرى يجعل من المستحيل حل مشكله فلسفه الدين الأساسية من هذا المنطلق.

وتعتمد فلسفه الدين منذ البداية على نظريه المعرفة المنظمة "wissenschafrssy-stematik" [١]. ولكن حد التبعيه وعدم الاستقلال عمليه متبادله. فنظام العلم مشروط بتصور الأنظمه الفردية، حيث ينجذب العلم بصفة عامه إلى قلب المشكله الأساسيه لفلسفه الدين. ويصبح مشروطا بصفه خاصة بفلسفة الدين.

إن نظرية العلوم المنهجه تعتمد بصفة كليه على حل مشكله فلسفه الدين. وهذا يمثل التراسل التبادلى فى الشخصية الحيه للمعرفه. وهذا يعنى أن جميع نواحي المعرفه مشروطة بالبصيره الأساسية والتى تنتظم طبيعة الأشياء، وهذا فى حد ذاته لايستبعد العناصر الفردية، باعتبار هذه العناصر متلازمه ومشتركه فى جانب واحد من الإطار الأساسى ، ولذلك سنبدأ بمناقشه نظام المعرفة.

---

1- What is Religion,P. 30,31.

ونود الأن أن نجيب على الأسئله الثلاثه الآتية:

١- العلاقه بين فلسفة الدين والعلم التجريبي الديني؟

٢- مكان فلسفة الدين في نظام العلوم الثقافية الاعتيادية، وبصفة خاصة علاقتها بالفلسفه بصفة عامه، ومكانها من اللاهوت .

٣- علاقة فلسفة الدين بالميتافيزيقات؟

إن فلسفة الدين تنتمى إلى العلوم الحضارية المعيارية. إنها تتجه إلى نوع من التركيبات أو التأليفات الصالحة للدين، وهى توظف المادة التى تستقيها من تاريخ الأديان من أجل بنائها المعيارى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علم النفس الدين، وعلم الإجتماع الديني. ولكن ليست مطابقه جزئيا أو كليا لأى من هذه الأنظمة التجريبيه. إن عملها ليس فى أن نراعى ما يكون علميا حقا Seiendes، ولكن التوجه إلى ما يجب أن يكون Giiltiges[1]. (معياريا).

إن المعطيات الحقيقيه تخدم كمادة تستخدم فى العمل الانشائى ولكنها لاتشكل هدفا للعمل نفسه. إن مناهج العلوم الثقافية تحدد الطريقة التى بها توظف المادة التجريبية. وهكذا فإن أى محاوله تحدد لفلسفة الدين عملا يجب أن يتم إنجازه سواء كان ذلك بطريقه مباشره أو غير مباشره، بواسطة التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع والثقافه، هى مما يجب استبعاده وهذا يتضمن كل نوع من النظريات من هذه الأنماط، لأن مفهوم النمط يمثل هدف دراسة الأشكال، بصفة خاصة فى علم النفس وعلم الاجتماع . ولكنها لاتمثل هدف المعرفة بالنسبة للعلوم المعيارية أو الثقافية.

ويلاحظ أن أى عرض لعلوم الحضاره يحوى ثلاث عناصر:

(١) فلسفة

---

1- Ibid. P.32.

(٢) تاريخ الحضاره

(٣) أنظمة "Systematik".

وفى الفلسفه يوجد إرتباط عضوى ومفصلى بين منطقة المعنى والمقولات المرتبطة به. وفى التاريخ الحضارى فإن المادة التى تقدمها العلوم التجريبيه تفهم على نحو منظم ومرتب. وفى هذه النظم يكون النظام المعيارى الأساسى قائما على أسس من المفاهيم الفلسفيه لجوهر المادة المتاحه وكذلك على أساس من المادة التاريخيه التى تفهم فى ضوء البناء التاريخى الحضارى. وتتقدم كل عبقرية علميه حضاريه سواء عن وعى أو بدون وعى فى هذا الطريق الثلاثى.

إنها تتقدم من الوظيفه الكونيه للروح وتتشكل من خلال الأشياء التى تشكلت هناك فى ذلك المجال.

ثم بعد ذلك تعرض بطريقة نقدية حقيقه هذه الوظيفه الجوهرية فى إتجاهات مختلفه من التطور التاريخى.

وأخيرا تغطى حلها المنظم على أساس من المشاكل التى تقدمها ومن خلال المفهوم التصورى لجوهر الشيئ وبواسطة التاريخ الحضارى.

هذه العلاقات الثلاثية تظهر (كفلسفه للفن)، وكذلك كتاريخ حضارى للفن، وكعلم الجمال المعيارى، أو كفلسفه للمعرفه [١] Erkennen، وكتاريخ حضارى للعلم، وكنظرية معيارية للعلم، وفلسفة للقانون، وكتاريخ حضارى للقانون، وكنظريه معيارية للقانون،... إلخ. وتكون العلاقة الثلاثية واضحة فى فلسفه الدين، وفى التاريخ الحضارى للدين، وفى النظرية التنظيميه للدين واللاهوت.

1- What is Religion,P. 33.

وإذا ماوضعنا هذا فى العقل إستطعنا أن نقرر مسبقا عمل «فلسفه الدين» وعلاقتها باللاهوت. وفلسفه الدين كما سبق وقررنا هى نظرية الوظيفة الدينية وطبقاتها. واللاهوت هو التقديم المعيارى المنظم للتحقيق الأساسى لمفهوم «الدين» والتاريخ الحضارى للسلوكيات الدينية كمعبر بين فلسفه الدين واللاهوت أو «الدين».

إنه يفهم بشكل نقدى الإدراكات الفردية لمفهوم الدين فى التاريخ ومن هنا يقود إلى حل خاص منظم يمكن أن يكون (حل جماعى، أو مدرسى، أوكنسى). وهكذا فإن فلسفة الدين، والدين هما عنصران للعلم المعيارى الحضارى المتفرد للدين إنهما ينتميان معا بلا إنفصال، وفى علاقة تداخل مستمره أحدهما بالأخر وكذلك على إتصال بالعنصر الثالث وهو التاريخ الحضارى للدين.

ولهذا السبب فإن أى من هذه العناصر الثلاثه لايُعطى متفردا يقينا خاصا دون تردد فى تقديمة للعلم المعيارى. إن إنفصال فلسفة الدين عن اللاهوت ليس أكثر إنفصالا من فلسفة الفن عن علم الجمال المعيارى، أو فلسفة الأخلاق المعياريه ethics وحينما نصنع هذا النوع من الانفصالات فإن الاعتماد المتبادل للعناصر يصبح أكثر وضوحا، حتى ولو لم يكن معترفا به. إن كل دين أو لاهوت يعتمد على إفتراض أساس لمفهوم جوهر الدين.

إن كل فلسفة للدين تعتمد على أحد مفاهيم الدين المعيارى، وكلاهما يعتمد على فهم المادة التاريخية الحضارية. وعلى هذه الأسس سوف نقدم فلسفة الدين بالتفصيل، وكذلك نظرية الجوهر والتصنيف فى المجال الدينى. ومن ناحية أخرى سنضع فى اعتبارنا التاريخ الحضارى للدين بإختصار لنبين إتجاهنا الاساسى وليظهر اللاهوت منفردا فى علاقته بالتعريف العام لمفهوم «معيارية الدين».

وستبقى فلسفة الدين تجريدية غامضة لو لم نضع فى الحسبان التاريخ الحضارى من ناحية والدين من ناحية أخرى. فإن تقديمنا لكلا العناصر الأخرى سوف يخرجنا من

هذا الإطار المرجعى الخاص بفلسفة الدين، ومن خلال نظام للعلم المعيارى بصفة عامة، وهذا الاجراء يعد نموذجا مثاليا حقا.

إن التعريفات التى قدمناها آنفا للعلاقه بين فلسفة الدين والدين قد مرت على أساس من مشكله فلسفه الدين. وقد تعاملت هذه التعريفات مع الدين كوظيفه واحدة بجانب الوظائف الأخرى، ومع اللاهوت كنظام يتمشى بجانب الأنظمه الأخرى، ومن الضرورى الآن أن نناقش علاقه الدين بالمجالات الأخرى للمعانى وذلك من أجل تفحص العلاقه بين العلم المعيارى للدين بالمقارنة والعلوم الحضاريه الأخرى .

ويصبح هذا ممكنا فقط من خلال تعريف جوهر الدين ويكون هذا بتوقع مايمكن أن نتجه اليه فيما نتتبعه، فقط يمكن أن يقال الكثير فى هذا التوازى المستمر alongsidedness [١]. الذى يجب ألا يُسمح أن يظل قائما. وكذا لايبقى الدين واللاهوت بالتوازى مع الوظائف الأخرى للعلوم.

ويمكن فهم الهدف من هذه المناقشات فقط لو نظرنا إلى علم الدين المعيارى باعتباره إتجاه فى كل الوظائف الأخرى، ويجب أن يوضح مفهوم الدين فى حد ذاته بأى معنى تكون هذه هى القضية، ويبقى العمل الآن محاولة لتوضيح أن علاقه فلسفه الدين بالميتافيزيقا تكون غير مثمره طالما لم يعترف الانسان أنها ليست علما ولكن وظيفة مستقله للعقل.

وأنه طبقا لهذا فهى ليست مشكله فى داخل العلوم على غرار الكيفيه التى يتعلق بها كل العلم بالآخر، ولكنها مشكله فلسفه الروح «Geistes philosophie ubrhupt» [٢].

إن كل أخطاء الميتافيزيقا تنبع من محاولة جعلهاعلما يسير جنبا إلى جنب مع

---

1- What is Religion,P. 34.
2- What is Religion,P. 35.

العلوم الأخرى أو يحاول أن يتفوق عليها. إنها البصيرة فى إستقلال الإتجاه الميتافيزيقى الذى يصنع وحده مفهوما يضع العلم والميتافيزيقا فى المكان الصحيح ولكى تكون واثقا من هذه النقطة فإن الصعوبه تنشأ من أن الإيضاح الكامل لجوهر الميتافيزيقا ليس ممكنا بدون الفلسفة وبصفة خاصة فلسفه الدين.

ذلك أن الميتافيزيقا هى بالضرورة وفى كل الأوقات تعد إتجاها دينيا، إنها إتجاه ناحية اللامشروط أو اللامقيد (Richtung auf das unbedingte) فى الطقس النظرى الخاص بوظائف الروح، وفقط فطالما كان ذلك مفهوما- وطالما كان ذلك دينيا فإنه يكون ذو وجود دينى مستقل. وكذلك يتم تجنب سقوطه فى العلم الصورى الزائف (Sham Science). ويتبع هذا أن فلسفة الميتافيزيقا التى تعد نظرية فى الجوهر والمقولات الخاصة بالوظيفة الميتافيزيقة تكون مستحيله بدون فلسفة الدين.

ومن أجل أن تكون فلسفة الدين متحرره من قيود الميتافيزيقا، فإن التعريف التالى للعلاقة بين العلم والميتافيزيقا ربما يكون مفيدا.

إن الميتافيزيقا مع الوظائف العلميه والجمالية ووظائف المعنى هى مجموعه الفلسفات التى يحتضنها العالم، ولكى نكون متأكدين فإن الميتافيزيقا تقف فى مواجهة كل من الوظائف العلمية والجمالية ووظائف المعنى طالما كانت تؤلف فى ذاتها عنصرا من العناصر العلمية والجمالية، وهى ليست مثلهما موجهه لأشكال محدوده مقيده لكنها تتجه إلى المطلق اللامشروط نفسه، ولكن طالما أن تلك الأشكال مقيدة، فإنه يجب أن يستخدم هذه الأشكال ليعبر عن المطلق فيها، وهذا يعنى أنه يجب أن يستخدم مفاهيم رمزيه وليست حرفيه.

إن العلم يعطى الرموز للميتافيزيقا ولكن هذه الرموز تختار ليس فقط على أساس صدقها ووضوحها «Getungswert» (١).

---

1- philsophy of Religion R36.

فـإن هـذا لايـكـون علميا - وإنما تختـار لقيمتها التـعبيريـــة - «Ausdru Kwert» أو الجماليه، وعلى النقيض من ذلك، وفى كل فعل من أفعال الفهم فإن المقيد بشكل الاتجاهات المطلقه أو العلاقه مع غير المشروط التى تكون ذات عنصر حاسم سواء اشتملت على أسلوب جمالى أو طريقة علميه. إن الاتجاه الميتافيزيقى (وليس النظام الرمزى الميتافيزيقى) يشكل عنصرا حاسما لكليهما. إن الوظائف الميتافيزيقة ينظر اليها بإعتبارها ليست علما، ولكن باعتبارها إتجاها روحيا يؤثر فى العلم، وهذا هو الذى يعتمد على ما يسمح به فى نفس الوقت من الحرية الكاملة والمتبادلة وهو نفسه ما يجعل ممكنا فلسفه الدين أن تبدأ عملها دون الإشارة إلى الرمزية الميتافيزيقية وإنطلاقا من هذه العلاقة الخاصة بين العلم والميتافيزيقا تتميز العلاقة الخاصة بين العلم وكل وظيفة من وظائف المعنى طالما أن العلم يحاول فهم الأخير فهما علميا. وهنا تكون فى الوظائف المعرفيه فى علاقتها بالميتافيزقيا غير مختلفه عنها فى علاقتها الوظيفية بالفن، والقانون، والعلم ... إلخ.

وفى علاقتها بوظائف المعنى فإن العملية تكون دائما تصورية بالإضافة إلى أنها منتجه، كذلك تكون عمليه إبداعية مستقله عن كل معنى وهى فى نفس الوقت حتميه. إن فعل المعرفه فى العلوم الحضاريه تقف فى مواجهه الهدف الخاص بها، ليس فقط بطريقة موضوعية، ولكن الهدف نفسه يتأثر فى عمليه المعرفة. إن الهدف فى عمليه المعرفه فى العلوم الثقافيه هى جلب منظم للعملية الروحيه الإبداعيه كى تكون عـمـليـه حـتـمـيـة فـى حـد ذاتـهـا. وهـكـذا فـإن نـظـريـة الـعـلـم أو المـعـرفـة (Wissenschaftslehre) تؤثر فى العمليه العلمية، كما يؤثر نظرية الفن فى خلق الفن نفسه، كما تؤثر نظرية القانون فى العملية التشريعية، وفى نفس الوقت كما تؤثر نظرية الميتافيزيقا فى الموقف الميتافيزيقى. ولكن تماما كما لايمكن أن تنتج نظرية الفن عمليه الفن نفسها، ولكنها تحددها فحسب، لذلك فإن نظرية الميتافيزيقا لاتنتج الميتافيزيقيات ولكنها تؤثر فى التكوين الشعورى. وهكذا فإن السؤال عن العلاقه بين

الفلسفة والدين والميتافيزيقا يكتسب أهمية حاسمة من خلال السؤال المتعلق بالعلاقه بين الدين والميتافيزيقا لأن الإجابة على هذا السؤال تنتمى إلى فلسفه الدين نفسها، وليس من الممكن أن يستقر كسؤال تمهيدى وإنما هو من صلب فلسفة الدين.

## (٤) المناهج المغايره لفلسفة الدين

## Methods Alien to philosophy of Religion

إن منهج فلسفة الدين مطابق تماما للمناهج المعياريه «Geisteswissenschaft»[١] بصفة عامة، وطالما أنه لايمكن الحصول على موافقة تتعلق بالمنهج، وطالما كان المنهج من النتائج الفردية، والشخصيه المبدعة للعلوم الحضارية فإن هذه الموافقه لايتم الحصول عليها إلا بطريقة محدودة، كذلك فمن الضروري أن نفس الإستفسار أو التساؤل العلمى الحضارى يوضح بدقة مبادئها المنهجيه.

وهذا المنهج يمثل حقيقة بصفة خاصة لفلسفه الدين، ويسير جنب الى جنب مع المشاكل المنهجية العامه للعلوم الحضارية وبصفة خاصة المشاكل التى يجب أن تؤخذ فى الحسبان، والتى تنبع من الشخصية الفردية لمادتها الموضوعية.

إن كل المناهج الخاصة بفلسفه الدين والتى تدخل إلى الفلسفه من علم الدين اللاهوت والميتافيزيقا إبتداعيه (هرطقية).

وتكون المناهج التجريبية، والفوق طبيعيه، والتخيليه. من هذا الطراز.

إن منهج العلوم التجريبية هو إبتداعى «تأويلى» بالنسبه لفلسفه الدين. فالمنهج الأخير (منهج الدين) لايجعل الدين هدفا للاعتبارات النفسية والإجتماعية والتاريخيه، إن هذا المنهج لايمكن تأسيسه على سيكولوجية الدين ولاعلى علم إجتماع

---

1- philsophy of Religion P.36.

الدين، ولاعلى تاريخ الدين، إنه ينشد من معرفة أن مفهوم الهوية، فى مملكة الروح يمكن فهمه ليس من خلال خلاصة من الظواهر الفردية، وليس من خلال بحث فى الأصل أو التكوين لموضع معين فى المجتمع أو فى كل التاريخ- بل وتكون الأهداف المستخلصه وعىّ بما يمكن تحقيقه خلال هذه الخلاصة، لأنه بدون هذا الوعىّ يكون مدى الظاهرة التى تقوم على الأساس التجريدى غامضه وأعتباطية

ومن أجل أن نقرر ما إذا تمكنا أن نضع البوذية أو ما على شاكلتها فى الاعتبار من أجل تعريف جوهر الدين فيجب أن يقرر الباحث ماهو معنى الدين أولا وماذا نقصد بالدين؟.

وطبقا لما سبق فإنه لايمكن أن يتخذ مثل هذا القرار من خلال عمليه تجريده من هذه الظواهر، ويصح نفس الشيئ أيضا على عملية التفسير الإرتقائى، والاجتماعى والسيكولوجى للدين، وليس ممكنا أن نفترض مسبقا ماذا يمكن أن يكون الدين، ومن هنا يمكن أن نشير إلى الاشكال التى يظهر فيها الدين في الحياة الفردية والإجتماعية، ولو أنهم أرادوا أن يحددوا جوهر الدين في حد ذاته بمثل هذا التفسير فيجب أن يفترضوا أنه ليس للدين جوهر واحد لكنه يحوي العديد من العناصر الدينية الإضافية.

هذه الطريقة الجينية (الوراثية) تفترض مقدماً مفهوماً سلبياً أولياً للجوهر لوأنها أرادت أن تكون فلسفة دينية أو (فلسفة الدين)، بينما تفترض طريقة التجريد مفهوماً إيجابياً مسبقاً للدين.

لكن سواء تم التعرف علي جوهر الدين أم لا، وسواء كان المفهوم الرئيسي له إبجابياً أو سلبياً، فإنه ليس بأي حال حالة تتحقق من خلاله التجربة ولكن يتم جلبها إلي التجربة ،هي حالة تقريرية من أجل توجية العملية كلها

إن طريقة الفهم النفسي(verstehende psychologie)[١] تحاول أن تسهم بعدالة في هذه الناحية من شئون فلسفة الدين. وطبقاً لهذه الطريقة فإن الحياة الدينية تفهم علي أساس من تجربتها الدينية الخاصة، وهذه التجربة الفردية بدورها يمكن إيضاحها وتنقيتها من خلال فهم حياة الآخرين الدينية.

وفي هذه الدائرة النفسية في هذا «الدخول والخروج» إلي التجربة الخاصة للاخر، وفهم تجربة الآخرين

فإن المعرفة بجوهر الدين تخضع للتطور. إن المقدمة الخاصة بهذا المبدأ الدائري كبديهية منهجية (Axiom) لاشك قد وضعت نهاية للتصورات الذاتية الخاصة بالطرق التجريبية التي تدعي الموضوعية. ولكن العيب الأساسي في الطريقة التجريبية بصفة عامه أنها لا يمكن قهرها بواسطة المبدأ الدائري.

إن التجربة الدينية في ذاتها تكون غير محددة إذا ما حاولنا فهمها علي أساس من الحياة الدينية، وهي كذلك من وجهة نظر الطريقة تكون بالصدفة. وعلاوة علي ذلك فإن الواحد لا يمكن أن يري لماذا يكون متوقعا أن تحقق الخبرة الدينية صدقا موضوعيا عن طريق فهم التجربة الدينية للآخرين والتشكل بواسطتها لأن هذا يكون مماثل للمصادفة وعدم التحديد. إنه فعل متبادل لحقيقتين أو أكثر وهو نفسه لا ينتج أي شيئ صادق. إن الطريقة النفسية « للدائرة النفسية» فقط يمكن إدعائها لو إفترضت مسبقاً تشكلاً من الصدق المتعالي «trancenden» متضمنا في خبرة الآخرين. لكنه يتوقف حينئذ عن أن يكون منهجاً نفسياً، وتصبح طريقة نقدية وظاهراتية «Phenomenological»[٢]

وبالعودة إلي الطريقة الدائرية السيكولوجية نواجه منطقيا وتاريخيا الطريقة

---

1- philsophy of Religion P.38.
2- philsophy of Religion P.39.

اللاهوتية. وهذه هي المحاولة الخاصة لإشتقاق مفهوم الدين مما يكتشفه الإنسان بنفسه ولهذا السبب يكون ديناً حقيقياً.

إن الإختلاف يتمثل فقط في أن الطريقة النفسية قد تخلت عن الإفتراض المسبق والفائق للطبيعة، التمثل في الشخصية الإعجازية للتجربة الشخصية والخاصة للفرد، ولهذا السبب يمكن الإعتراف بالأديان الأخري بحرية، وتبقي نقطة الإنحراف هي نفسها الدين الخاص بالفرد.

إن الطريقة اللاهوتية المقننة أو «المنهج اللاهوتي» تنبثق من مفهوم طبيعي لجوهر الدين، وعلي هذا النحو تكون تجريبية حتي لو تم من خلالها تحديد التجريبية طبقا لمكان «الواحد» الفائق للطبيعة.

وهذا يعتمد علي المواجهة الحقيقية أو الزائفة للدين، ولو حدث ذلك لأمكن عدم السماح بمفهوم في جوهر الدين إضطرارياً بإعتباره محاولة لوضع «الحقيقي»، «والزائف» علي نفس الإدعاء بفلسفة في الدين، بل سيبقي هذا عند حد «اللاهوت» ومجرد نظرية إعتباريه في الدين.

وعلي النقيض من المنهج التجريبي «Empirical Method» تقف الطريقة التصورية. بينما تحاول الطرق السابقة أن تنبثق من الوظيفة الدينية. وأن تفضل وتميز جوهر الدين عن العمل الديني، وتحاول الطريقة التصورية أن تميز وتحدد مفهوم الدين عن الأشياء أو الموضوعات التي يتجه إليها الفعل نفسه.

إن الطريق إلي معرفة جوهر الدين طبقاً لهذا، يعتقد أنها مطابقة لطريقة معرفة الموضوع الديني، وهكذا يكون الأمر مع الميتافيزيقا. ولو تم تحديد الموضوع الديني ميتافيزيقيا، لأمكن تعريف الدين كما لو كان كل الأفعال العملية والنظرية الموجهة ناحية الموضوع. لكن هذه الطريقة تحوي تناقضاً داخلياً أيضا. فهي تفترض أن الموضوع الديني يمكنه فهمه منفصلاً عن الأعمال الدينية. إنها تفترض أن غير المشروط

هو موضوع للمعرفة العقلية وأن الميتافيزيقا علم. لكن هذا الفرض يعد زائفاً. فغير المشروط لا يمكن تناوله بطريقة مختلفة عن الأعمال الدينية، كما أن الميتافيزيقا ليست أعمال دينية يفهم من خلالها غير المشروط «Unconditional»[١] من خلال رموز نظرية وعقلانية. ولهذا السبب يكون مستحيلاً فهم الموضوع الدينى منفصلاً عن العمل الديني. وهذا السبب هو أساس كل نقد للطريقة التصورية.

إن الإهتمام بالطرق التي قدمناها حتي الآن أعطي نتائجا سلبية لأنها لا يمكن أن تحصل علي خواص العلوم الحضارية. مع ذلك فهي لا تعد ذات قيمة سلبية علي الإطلاق، فهي تضع مطالب الطريقة الكاملة الإرضاء. طريقة تاريخ الدين التي تستمد من جوهر الدين. وطريقة الفهم النفسي[٢]«Verstehende Psychologie» تعترف أن الحقائق الروحية يجب أن تعطي مباشرة للموضوع. إن الطريقة اللاهوتية تطلب مفهوماً لا مثيل له من الصدق فيما يتعلق بطبيعة الدين الذي يعد مستقلاً عن الإمكانية النفسية والموضوعية. وأخيراً فإن الطريقة التصورية تتطلب أن تأخذ في الحسبان الموضوع الديني، بالإضافة إلي العمل الديني للحصول علي مفهوم الجوهر الديني. وهذه المطالب يجب أن تتحقق بطريقة مناسبة لفلسفة الدين.

---

1- philsophy of Religion P.40.
2- philsophy of Religion P.41.

**(٤) الطريقة المناسبة لفلسفة الدين:-**

إن الفلسفة هي علم وظائف المعاني ومستوياتها. إنها العنصر الأول والأساسي لكل علم حضاري ومعياري. وعليها يشيد التاريخ الحضاري وكذلك النظرية المنظمة للمعايير وهكذا فإن فلسفة الدين تكون هي نفسها الوظائف الدينية للمعني ومستوياته أو طبقاته. وتفهم وظيفة المعني عندما يوضح شخص ما المكانة الضرورية التي تحتلها في تركيب معني الحقيقة (Sinn wirklicheit)(١)، وكنتيجة لهذا، فإن مطلبا مزدوجاً يوضع علي عاتق الطريقة الفلسفية. إنها يجب أن تستخلص المبادئ التشكيلية من الحقيقة التي تشكلت بواسطة المعني. وهي أيضا يجب أن تدخل مبادئ المعاني في علاقات ضرورية متحدة. وحتي الآن وكفلسفة تستخلص مبادئ المعاني من معني الحقيقة.

ويظل الأمر نقديا محرجا طالما أنه يتعلق بشكل منتظم بمبادئ المعاني بعضها بالبعض فهي عملية جدلية. dialetical. ومع ذلك فكلا الطريقتين يعدان طريقة واحدة : فالطريقة النقدية هي بالإضافة إلي كونها نقدية تكون جدلية. لأنه لا توجد إمكانية فصل مبادئ المعاني عن حقيقة المعني علاوة علي سيطرة ضروراتها علي بناء النظام الموحد للقدرة (٢) «Seinswelt» ، والطريقة الجدلية تكون بالضرورة نقدية أيضا ذلك أن الإرتباط الضروري للمعاني «Sinnzuammenhang»(٣) يظهر فقط في نظام مبادئ المعاني وليس في حقيقة المعني ذاته. وبينما تهمل الطريقة النقدية العنصر الجدلي، فهي لا تخلو من العنصر التجريبي لمفاهيم الصدفوية في رسم الوظائف والمقولات كما هو الحال في فلسفة «كانت Kant» حيث تنسي الطريقة الجدلية العنصر النقدي، وتصبح ميتافيزيقا غير مقبولة للتاريخ والكينونة كما هو الحال عند هيجل «Hegel».

---

1- what is Religion, P. 41
2- Ibid, P. 41
3- Ibid, P. 41

إن الطريقة التقدية الجدلية تفترض مسبقا إستقلال الوجود الروحي علي أي وجودمباشرللشيئ «Unmittelbar Seiendes»(١)

ولكن الأمر ليس بحاجة في هذا المجال إلي الإدعاء بمثالية معرفية. كما أننا لسنا في حاجة أن تفترض أن الروح تعطي القانون للطبيعة. ومع ذلك يمكن أن تحتفظ بمفهوم عرفاني حقيقي، ولا يمكن إفتراض أن الطبيعة تعطي القوانين للروح. ويجب إفتراض أن مبادئ المعاني والتي ينتمي لها الوعي نفسه في الفعل الروحي هي في نفس الوقت مبادئ المعاني والتي تتوقف عليها الكينونة. ويجب أن نفترض أن معني الكينونة يصبح تعبيرا عن الوعي المتخذ من المعني. ولو أردنا هنا أن نتخلص من صعوبات المثالية بالإضافة إلي نظرية الإنسجام المسبق «pre - established Harmony»(٢)فمن المفضل أن نتحدث عن العملية الروحية التي تحقق الكينونة من خلال المعني «Sinnerfullung des Seins»(٣) وعلي هذه المقدمة المنطقية والتي لا تعدو أن تكون شيئا مهما أكثر من الفهم الذاتي للروح. كروح وليس ككينونة فإن الطريقة الديالكينكية تطور أشكال كونية للمعني. و في نفس الوقت تطور وظائف الروح، ومبادئ حقيقةالمعني، وبالرغم من أن النشاط الجدلي النقدي هو العنصر الأساسي في كل الطريقة العملية، الحضارية والفلسفية فإنه مع ذلك ليست عنصرها الوحيد .

إن الطريقة النقدية في تطورها تعود إلي «كانت» والمدرسة الكانية الجديدة «Neo Kantion» (٤) التي تبحث في الظروف القبلية للتركيب الموحد في حقيقة المعني. إنها موجهة تجاه العلاقات المتداخلة في أشكال المعاني.وهي تفضل مبادئ المعاني عن كل محتويات حقيقة المعاني أو المعني الحقيقي.

---

1- Ibid, p.42
2- what is Religion, p. 42
3- Ibid , p. 43
4- Ibid , p. 43

ومع ذلك فبهذا المعني نقصد إحتوائها في عنصر واحدفطري في الوعي الكامل بالمعني والمسمي شكل المعني، بينما تفتقد المضمون أو مادة المعني، ومضمون المعني أو فحواه يمثل أرضية الحقيقة السابقة الإفتراض في كل أشكال المعني، والتي علي أساس حضورها الدائم تعتمد المعاني المطلقة الدلالة. ، وكذلك جوهر كل فعل من أفعال المعني.

ويجب أن نلاحظ أن وحدة أشكال المعاني هي مثل كل تشكيل شخصي يكون خاويا إذا لم يكن علي علاقة مع مضمون المعني. والآن وطالما تمثل الطريقة النقدية وحدة أشكال المعني فهي قد تستخلص من هذا المضمون.

كما أنها يمكنها تتبع العلاقات الجدلية الخالصة لنظام من المبادئ المنفصلة، ومن ثم تجد نفسها في حوزة نظام من الأشكال من المؤكد أن يكون فارغا.

إن عودة الإقتراب من هذا الخواء أو الشكلانية يقف ضد نظام المفاهيم العلمية، وقد يكون غير مبرر بالكامل لو كانت هذه المفاهيم مناسبة للموضوعات التي يفترض أن تحاول فهمها . ومع ذلك فهذه ليست الحالة.

وفي الطريقة النقدية الخالصة تظهر كل مبادئ المعني في إختصار منطقي. وهي تري حتي الآن ذات بعد منطقي مفهوم وخالص ومتعلق بالوحدة الشكلية.

إن البعد المتعلق بالمضمون والأشكال البعد المنطقي والذى ينتج من الشكل والمضمون لا يفهم بهذه الوسائل. وهذا يتعلق بكل الوظائف النظرية والعملية. ولكنهاتتعلق بصفة أساسية بفلسفة الدين، وحيثما يمكن أن تنتقل الفلسفة الدينية النقدية من خلالها بدون إمتزاج ميتافيزيقي، فهي تصل إلي مفهوم الدين كتوجه إلى وحدة أشكال المعنى والبناء المطلق للوظائف.

توجد كل محاولات المزج بين الدين وواحد من الوظائف الأخري لجعلها كوظيفة خاصة إلي جوار هذه الوظائف. لكن هذه المحاولات تفشل عقليا في إستحالة تأسيس

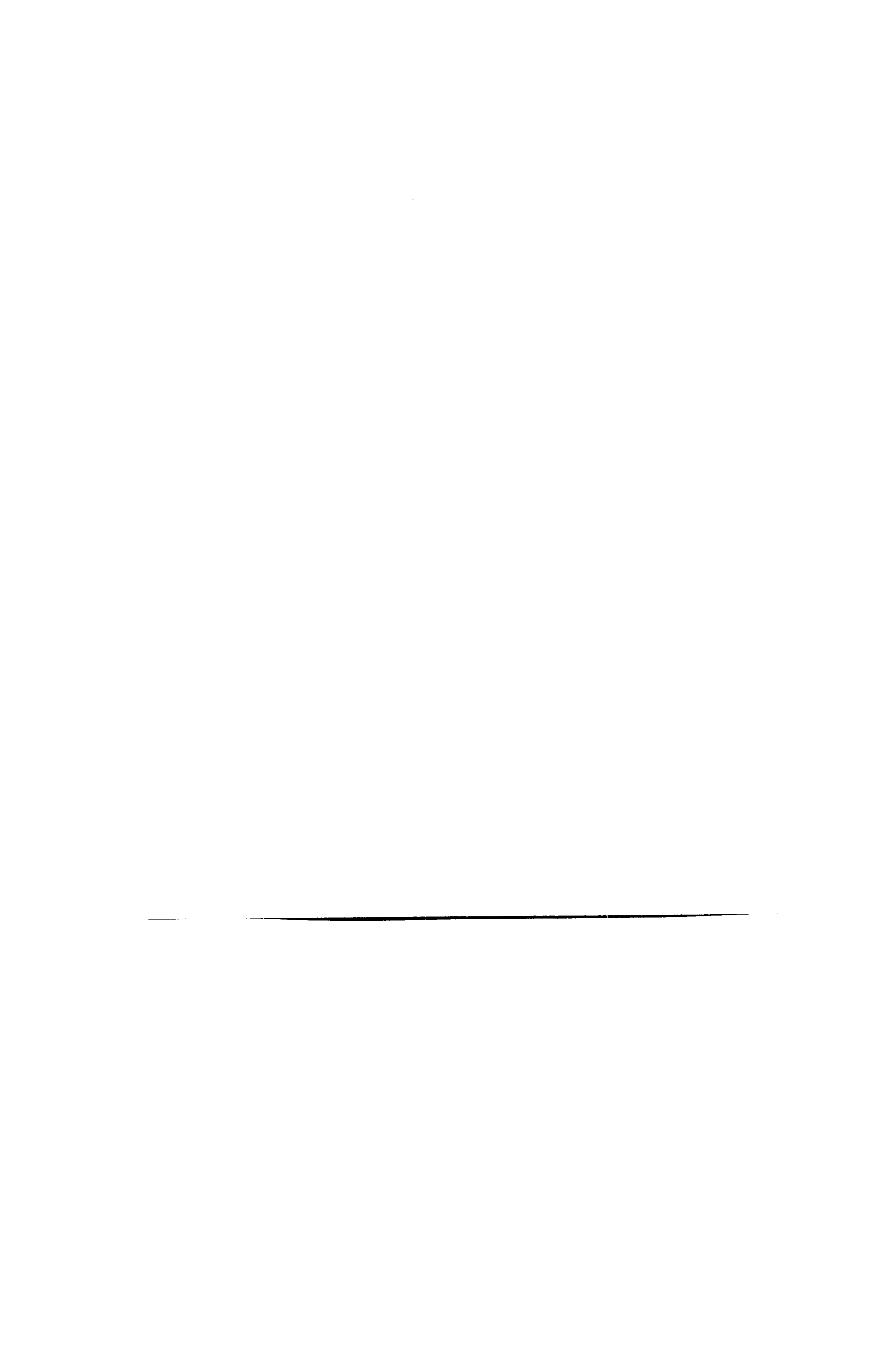
أسس جدلية لمثل هذه الوظيفة في نظام أشكال المعني «Forms of meaning»(١) إنه لا مجال لوجود هذه الوظيفة. وهكذا تتطابق مع وحدة الأشكال . وهذا بلا شك له تبرير في النظام النقدي، ويشكل أيضا خلفية للموضوع. لكن هذا ليس حلا مرضيا. وعند هذه النقطة تصبح المشكلة الأساسية لفلسفة الدين ذات معني مباشر في رسم الطريقة نفسها. ولتتحول الموضوعات الدينية إلي بناء من الوظائف الروحية. وهي تعبر عن هذا برفضها السماح بالتكافؤ بين الإلهي والإنساني، أو بين المقدس والروح الطبيعية. إنها تشير إلي الفروق التقليدية بين كل ظاهرة طبيعية والمقدس، ولو تم الأخذ بهذا التعارض مع فلسفة الدين، فإنه قد تؤدي إلي التبرأ الكامل من الطريقة النقدية. وهذا يمكن تبريره لو أن العنصر النقدي كان هو العنصر الوحيد للطريقة الفلسفية . وكحقيقة مسلم بها فإن الطريقة التي لا يمكنها أن تفهم التصورات كما لو كانت فضلا، والوحي، والشيطاني، الذي ينفذ من خلال كل الأشكال هو غير كاف مطلقا للدين .ومع ذلك فإن العنصر النقدى يجب ألا يبقى العنصر الوحيد

إن أعظم نقد نشط في هذه الأيام يأتي من علم الظاهريات (phenomenology) (٢). وهذه هى المحاوله التى تهدف لبناء نظام من الماهيات خلال إسترداد الحقيقة المنطقية - لنظام يمكن إدخاله للوعي بواسطة نوع من الحدس المباشر للماهيات «wesensschau» (٣)

ويعد كل جوهر حقيقة قبلية. وتؤسس التجريبية مادة الحدس فقط الذي به يستقبل الجوهر. ومع ذلك فالجوهر في حد ذاته ليس تجريبيا. إن الطبيعة العقلية والوظيفة النفدية بإعتبارها قبلية تهزم بهذه الوسيلة.

---

1- Ibid Religion, p. 43
2- Ibid ,44
3-Ibid, 44



## الفلسفة والدين

مع إعترافنا بوجود خلافات كثيرة بين الفلسفة والدين، وحدوث صراع بينهما في مواطن عديدة. فإننا نؤمن بوجود وشائج قربى بينهما وإتصال، ويمكن أن نوضح ذلك على النحو التاليك

### أولاً: اوجه الإتفاق بين الفلسفة والدين:

لا شك فى أن الانسان متدين على نحو ما، فهو يؤمن دائما بمجموعة معتقدات وطقوس معينة يتمسك بها فى حياته لسد حاجاته الوجدانية، والحياتية ومع ذلك فإن معتقدات الانسان العابد وعلاقته بالمعبود قد إختلفت عبر العصور والأزمان.

لقد شغل الانسان منذ قديم الزمان بأمور هذا الكون وطرح حولها كثيرا من التساؤلات لماذا خلقت السماء بهذا الشكل. لماذا تسير الكواكب فى أفلاكها بإطراد؟ لماذا تشرق الشمس من مكانها المعروف دون غيره؟ لماذا تسقط الأمطار، ومن أين تأتي؟ ما الذى يُحدِث الرعد والزلازل والبراكين؟ ما علة كل هذه الظواهر الطبيعية؟ وما الهدف من وجود هذا الكون؟ لماذا خلق الانسان؟ إلخ من الأسئلة التى فجرت الفكر الفلسفى الذى أخذ يبحث عن خالق هذا الكون، وكل تلك الظواهر، ويحاول أن يقدم إجابات مقنعة ترضى طموحات العقل وتؤدى إلى طمأنينة القلب.

ولما نزلت الأديان السماوية قدمت تفسيرات عدة لكل تلك القضايا التى شغلت الانسان عبر حياته على الأرض، وقد تلاقت هذه التفسيرات مع جوانب عديدة من منطق العقل الفلسفى فالفلسفة بإعتبارها تفسيرا شاملا للكون كله ترتبط بالدين الذى يبحث هو الآخر فى أمور هذا الكون وظاهره من حيث إنها مخلوقات صادرة عن خالق مدبر.

وإذا استعرضنا علاقة الفلسفة بالدين تاريخيا نلاحظ أن الفلسفة قد إستُخدمت عند قدماء الشرقيين كأداة لخدمة الدين، فالفلسفة عندهم كانت تستهدف فى جملتها خدمة الحياة العملية، وتوكيد المعتقدات الدينية، ويتبدي لنا ذلك من خلال ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلى فى الألوهية والبعث والمصير والخير والشر.

فتحت ضغط مطالب الحياة العملية، ومقتضيات الحياة الدينية إزدهرت فى الشرق القديم علومه العملية التجريبية ونضجت تألاته العقية الدينية، وقد اصطبغ التفكير العلمى التجريبى بصبغة دينية فى كثير من الأحوال، بل عرفت فى الشرق القديم ألوان من المعرفة النظرية دفعت اليها المعتقدات الدينية كالتأمل فى طبيعة الكون والرغبة فى معرفة أصله ومصيره، والنزوع إلى الوقوف على حقيقة الخير والشر، والجوهر والعرض، والعلة ونحو ذلك.

وعلى العموم فالفكر الشرقى القديم خلا من أى تحديد حاسم بين الفلسفة والدين،، بين الفلسفة الشرقية والديانة الشرقية، فالفلسفة الشرقية ليست أمرا مجردا أتسم بالطابع الأكاديمى أو منفصلة كلية عن الحياة اليومية، وإنما هى ملتحمة بالحياة وبالتجربة الإنسانية وبمعتقدات الناس ومواقفهم الإيمانية.. وايضا فى العصور الوسطى أستخدمت الفلسفة كأداة للتوفق بين العقل والنقل، بين الحكمة والشريعة عن طريق الوصول إلى أوجه الاتفاق والإتساق بين الفلسفة والدين والبرهنة على أن حقائق الوحى ليست تعبيرا عن العقل، وحدث ذلك بوضوح عند الفيلسوف ابن رشد الذى ذهب فى كتابه «فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال» إلى أن الفلسفة حق والدين حق، والحق لا يضاد الحق وانما يدعمه ويؤيده فالدين والفلسفة متكاملان وليسا متعارضين من حيث ان المنهج البرهانى المنطقى الذي يقوم عليه التفلسف العقلى لا يعارضه الدين، بل يؤيده ويحث عليه.

ولذلك نلاحظ أن الهدف الرئيسى من فلسفة الدين هو حل التعارض القائم بين الفلسفة والدين، ولقد حاول هيجل أن يوضح هذه القضية فى المرحلة الحديثة، فذهب إلى أن الدين هو ما يميز الانسان عن الحيوان، لان الدين قائم على الشعور، الشعور بالخلود، الشعور بالحرية، والشعور لا يوجد إلا عند الانسان، فالدين مركز الحياة الشعورية لانه إحساس بالله، وهو عملية تحرير الشعور او شعوره بالحقيقة، والشعور سواء كان عاطفة أو إحساسا او نشاطا أو إنفعالا او حدثا بوتقة تظهر فيها الجلالة الإلهية.

وتسعى فلسفة الدين عند هيجل إلى بيان أن الدين ينتمى حتما إلى الفلسفة، وأن الفلسفة تؤدى بالضرورة إلى الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما يميز الانسان عن الحيوان وكلاهما متحد فى الموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. ويرفض هيجل هذه الثنائية بين نوعين من نشاطات الشعور: النشاط الدينى، والنشاط الدنيوى، أو بين معرفة إلهية صرفه تأتى عن طريق الوحى ومعرفة انسانية صرفه تأتى عن طريق العلم، إذ يستطيع الانسان الوصول إلى الله بشعوره الخالص وبتقواه الصادقة.. وبالتالي فإنه لن يشعر بهذا التعارض بين الدينى والدنيوى، فكل شئ راجع إلى الله، وكل شئ هالك إلا وجهه.

ومن هنا يكون من الصعب أن نفصل الفلسفة عن الدين فصلا تاما، فلا يوجد انفصال حقيقى بين موضوعات الفلسفة وموضوعات الدين، فالموضوعات التي تبحث فيها الفلسفة تشكل محور إهتمام الدين بدراسة العديد من قضايا الدين مثل طبيعة المعرفة الدينية ووجود الله، وحياة الانسان اليومية، والجسم والروح والموت والعالم الآخر.. إلخ وكل هذه القضايا ترتبط ببعضها إرتباطا وثقا على أساس أن البحث فى طبيعة المعرفة الدينية يفتح الباب لدراسة أدلة وجود الله، ومن خلال هذه الأدلة يمكن أن نتسائل عن طبيعة العلاقة بين وجود الله

وحياة الانسان اليومية، كما أن معرفة هذه العلاقة ترتبط بشكل أو بآخر بفهمنا للعلاقة بين الروح والجسد، كما أن دراسة هذه العلاقة الأخيرة تتحدث بما يمكن أن يقال حول خلود الروح Imortaility of soul.

وفى دراسة كل هذه المسائل المتعلقة بالدين نتسائل: ما الذى يمكن إعتقاده؟ بدلا من السؤال: ما الذى يمكن معرفته؟ على أساس الإعتقاد فى شئ ما يختلف عن معرفته، فعندما تكون معرفتنا محدودة بدائرة اللمس والرؤية والقياس، أى عندما تكون مرتبطة بدائرة إدراكاتنا لا نستطيع أن ندّعى بأن لدينا معرفة عن الله، فمعرفة الله خارج نطاق الحس والإدراكات الإنسانية لان الله ليس موضوعا لرؤية أو اللمس.

وهذا هو موقف الإتجاهات المادية التى لا تؤمن إلا بالمادة، ولا تعترف إلا بما يقع فى حدود المحسوسات، وهناك فلاسفة ينكرون إمكانية الوصول إلى معرفة دقيقة عن الكون ومن ثم يرفضون المعرفة الدينية ويؤكدون على أن الانسان عاجز بطبيعته عن معرفة الله، ويلقب هؤلاء الفلاسفة بإسم «اللاأدريون» Agnostics وهما كفلاسفة آخرون يؤكدون على عدم شرعية المعرفة الدينية عن الله، وأن هذه المعرفة لا يعتد بها وهؤلاء يطلق عليهم اسم «الملحدون» Atheists

وتوجد فلسفة دينية كثيرقفى هذا الإطار: مذهب التألية أو مذهب المؤلهة Theism ومذهب الإلحاد Atheism أصحاب المذهب الأول وهو مذهب المؤلهة يعتقدون فى الألوهية وينقسمون إلى : أنصار مذهب التوحيد الذين يؤمنون بوجود إله واحد، وأنصار مذهب الشرك أو تعدد الآلهة الذين يقولون بوجود أكثر من إله وأنصار وحدة الوجود الذين يقولون بأن الله والعالم حقيقة واحدة أو طبيعية واحدة وإذا نظرت إليها من ناحية الله كانت الطابعة أو الخالقة، وإذا نظرت إليها من ناحية العالم كانت الطبيعة المطبوعة.

أما المؤلهة الطبيعيون فيعترفون بوجود الله ولكنهم ينكرون الوحى والرسل والكتب المقدسة والعناية الإلهية. أما منكرو الألوهية فى كل صورها فهم الملحدون ويسميهم الغزالى بالدهريين أو الزنادقة أى أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم أي بوجوده هكذا على الصورة التى ألفناها منه أبد الدهر.

وهنا تكمن أهمية الفلسفة بالنسبة للدين، فهي طريقة فكرية تمكن الانسان المؤمن من مواجهة تلك التيارات الإلحادية: فإذا كان الملحد يخشى الوقوع فى «إعتقاد» لم يقم عليه دليل قطعى، فإنه عليه أن يخشى أمرا أشد بطشاً وأشد تنكيلا: هو الوقوع في عصيان إله لم يقم على نفيه دليل يقينى.

إن العقيدة الدينية ضرورة عملية ونفسية للفرد والمجتمع، ولكى نوضح الرؤية هنا علينا أن نذّكر أنفسنا بالموت ، وبالنعيم الأبدى، والشقاء الأبدى حتى نتيقن من قيمة الإيمان وبأن وجود الله عنصر ضرورى لأى فهم متكامل عن العالم وعن المصير الانسانى، فبدون الإيمان بوجود الله لا نستطيع أن نفسر بصورة كاملة كل جوانب خبراتنا، ولنعلم أن الدين وحده هو الدافع القوى لتحقيق خلافة الانسان على الأرض، فلن يحقق الانسان لنفسه أى شىء له قيمة فى هذه الحياة إلا إذا لجأ إلى الدين ليكون ذا خلق وأخلاق حسنة. فلنتأمل مصيرنا. ونعيد النظر فى المعتقدات التى نحيا فيها ومن أجلها فى عصرنا، عصر طغيان المادة، ولنخصص دقائق كل يوم للنظر فى السماء المرصعة بالنجوم، والتفكير فى ملكوت الله، وفى لغز الموت والحياة والتأمل فى الكون والفساد، وبهذا نلتقى مزيدا من القوة المعنوية الأخلاقية. فالسبيل الوحيد أمامنا هو العودة إلى الطريق الصحيح، طريق الله الخالق، ويكون ذلك باللجوء إلى الدين، فهو ملاذ الانسان الوحيد فى هذا العالم الذى إمتلأ بالفساد وعدم الإكتراث من الانسان نحو أخيه الانسان.

لقد انساق كثير من الناس فى زماننا وراء العقل حتى زعم بعضهم ان

العقل فيه الكفاية وأن الوحى لا ضرورة له. وهنا نتساءل: إلى أى حد يجب الإيمان بالعقل وبقدرته المستقلة علي التول إلى المعرفة اليقينية؟ هل العقل أحق وأقدر بأن نستمد منه معارفنا وأن نزعن له؟ لماذا كل هذه الثقة فى العقل؟

من المعلوم أن العقل يحتل مكانة بارزة فى العقيدة الإسلامية، فهنك آيات قرانية كثيرة تحث الانسان علي ضرورة برهنة على ما يعتقده ويفعله من أجل نبذ التلقيد الفاسد، وطرح كل ما لا يستقيم مع العقل، مثل قوله تعالى : «وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون » وقوله تعالى «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»، وقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون».. إلخ من الآيات التي تطالب الانسان بالنظر والتفكر وإعمال العقل بإستمرار.

لكن ماذا يفعل الانسان إذا ما وجد تعارض بين النص والعقل؟ هل يأخذ بالعقل دون النص، أم يأخذ بالنص ويرفض العقل؟ حول هذا الموضوع ينقسم مفكرى وفلاسفة الإسلام إلى فريقين: فريق يؤمن بالنص ويضم الصحابة والتابعون وأئمة الحديث وأئمة الفقه، وفريق يؤمن بالعقل ويضم فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام. الذين يؤمنون بالنص يرون أن النس هو أساس المعرفة، وأن دور العقل مقصور على إستيعاب ما جاء به النص، وعندما يتعارض النص مع العقل، يجب إتباع النص لأن العقل فى هذه الحالة يكون عاجزا عن فهم وإستيعاب ما جاء به النص فيتوهم الانسان وجود التعارض بينهما.

والذين يؤمنون بالعقل يرون أن العقل هو الأساس فى معرفة الحقيقة، فهو يستطيع أن يتوصل بمفرده إلى كنه الأشياء. ودور النص مقصور فقط على تنبيه العقل من غفلته. وإذا تعارض النص مع العقل يجب تأويل النص بما يتفق مع العقل.

ولذلك حاول فلاسفة الإسلام أن يوفقوا بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين من منطلق إيمانهم بعظمة الفلسفة وبكمال الدين، وبأن الوحى والعقل من عند الله فمحال أن يتعارضا، فالعقل يجد فى الوحى هاديا ومرشدا. وكل ما فى الأمر أن الفلسفة فى سعيها للوصول إلى الحقيقة تعتمد على وسائل وغير الوسائل التى يعتمد عليها الدين، فإذا كان الدين يلجأ إلى طرق التحليل والإقناع، فان الفلسفة تلجأ إلى البرهان المنطقى. وهما فى النهاية يسعيان إلى بلوغ الحق وقصة «حى بن يقظان» لإبن طفيل خير شاهد على ذلك.

ومع هذا يجب التنبيه إلى أن كثيرا من الفلسفات التي اتخذت من «الحرية العقلية» ذريعة لها قد زرعت بذور الشك فى عقول الناس، فالأجدى والأحرى بالفلسفة أن تتبع تعاليم الدين وأن تلتصق بها حتى تحمى نفسها من الشطط والمغالاة. الدين الإسلامى قد دعا بحق إلى ضرورة النظر العقلى السليم الواعى، لكن ليس من المعقول أن يطلق العنان للعقل بلا ضابط ولا رابط فيورد نفسه موارد الهلاك عندما ينزلق إلى البحث فى الغيبيات فيأتى بتصورات متعارضة وقد يؤدى به ذلك إلى الإلحاد وفى نهاية المطاف والوقوع فى المحظور، ليس من المعقول إذن أن يكابر العقل ويحاول أن يبحث فيما لا يدخل فى دائرة إختصاصه.

إن للعقل حدودا يجب ألا يتعداها وعليه أن يقف عندها، وأن يلجأ إلى الشرع دائما حتى يستنير ببصيرة الدين. إنه لا يستطيع أن يكشف مغاليق الغيب، ولا أن يفك رموز الحياة وعليه أن يأخذ كل ما يتعلق بالغيب عن الله سبحانه وتعالى، فهو الذي خلق الانسان والكون والموت والحياة. وعنده سبحانه وتعالي علم كل شئ.. يقول الله تعالى : «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، وما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين» الله سبحانه وتعالى لا يغيب عن علمه شئ فهو

المحيط بالظروف الكونية الحالية والمستقبلية، وهو الذي خلقنا فى هذه الدنيا، وهو الذى وضع لنا القوانين التى تصون حياتنا وتحمى عقولنا، ووضع كل ذلك فى الدين الإسلامى الذى ارتضاه لخلقه. ليس معنى ذلك أن نطرح العقل جانبا، بل المطلوب هو أن نتأمل فى هذا الكون ونفكر وسوف نصل من ذلك البحث والسؤال عن خالق هذا الكون، وهذه هى المهمة الأساسية للعقل فى الحياة، أن يفتح لك باب الايمان، الإيمان بأن هناك خالقا مدبرا عظيما وقاهرا ثم بعد ذلك تؤمن بالرسل الكرام الذين أرسلهم الله الخالق ليخبرونا بمصيرنا فى هذه الحياة.

وإذا كانت الفلسفة تستند إلى العقل، والعقل يخطئ ويصيب فمن الذى يضمن لنا العصمة فى الآراء الفلسفية؟ ومن الذى يحسم الخلاف فى عالم الفلسفة؟ الحق أن الدين وحده هو الضامن لكل ذلك، فلا فلاح أو إصلاح للفلسفة أو الارتماء فى أحضان الدين، فالفلسفة بمفردها لا جدوى منها فما يتعلق بالإلهيات.

وعلى الفلسفة أن ترتبط بالدين وتسترشد بتعاليمه، وتعتمد على حقائقه وتدافع عن وصاياه، وإذا كانت هناك من الفلسفات التى تمكنت من أن تصل إلى بعض الحقائق الدينية بدون أن يكون أمامها دين أو معين أو نص دينى محدد، فهذا أمر طيعى لأن العقل السليم الذى يبحث عن الحقيقة بعيدا عن طرق الجدل العقيم لا بد وأن يلتقى فى النهاية مع بوابة قلعة الدين، العقل السليم يؤدى إلى الإيمان بوجود خالق مدبر لهذا الكون، ثم يأتى دور الدين فى بيان طبيعة هذا الخالق العظيم ووضع المبادئ والتعاليم التى تساعد الانسان فى التقرب اليه وكيفية عبادته.

### ثانياً: اوجه الإختلاف بين الفلسفة والدين

الدين Religion صورة من صور التجربة التي يصعب صياغتها أو التعبير عنها بواسطة اللغة، وتقوم التجربة الدينية علي العاطفة والشعور، وهى ليست موضوعا للتعقل، لذلك ذهب المفكر المسيحى «رودلف أوتو» Rudolf Otto فى ضوء إهتمامه بدراسة خصائص التجربة الدينية إلى أن هذه التجربة عبارة عن قوة طبيعية فى الانسان تستدعى فى مواقف معينة، وهى خبرة فردية بالدرجة الأولى، كما أنها ليست مرتبطة بأنواع التجارب الانسانية الأخرى وذلك لأن قلب الدين هو التمسك بالقداسة أى التعامل بإجلال مع الخالق.

ويرتبط الدين أساسا بعالم الغيبيات والحقائق اللامادية، فى حين أن الفلسفة تعنى أساسا بعالم الحس وبما يتعلق من ظواهر مادية وحسية، وكذلك بما يكمن وراء هذه الظواهر من قوانين ونواميس لا تتعدى أيضا التصورات الحسية وقيود المادة.. ومن هنا نجد كثير من الباحثين يوكدون على وجود فروق كثيرة بين علم اللاهوت أو ما يسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد وبين فلسفة الدين. فمهمة اللاهوت هى البحث فى عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق، أما فلسفة الأديان فتتخطى علورم اللاهوت إلى البحث فى المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية، مثال ذلك، مفهوم الله، وعلاقة الله بمخلوقاته ومفهوم النفس وخلودها.. إلخ، وليس هناك من فلسفة، إلا وقد بعثت فى هذه المفاهيم سواء من أجل إثبات وجودها او انكارها او اعطائها صورة غير الصورة التى رسمها لها الوحى والدين المنزل.

ولهذا اعتبر بعض الباحثين ان الفلسفة وحدها قائمة بذاتها تتألف من المسائل التى عالجها الفلاسفة بالفعل، ومسائل جاء بها الوحى، ولم تكن لتعرف لولاه، وهى مع ذلك قابلة للبرهنة كالخلق والبعث والمعاد وبعض الصفات الإلهية. بينما يتناول اللاهوت مضمون الوحى بأكمله، الأسرار والحقائق العلمية فبعضها

مقدمات مسلمة ويستخدم العقل لتفهمها بقدر المستطاع واستنباط ما يترتب عليها ودفع الشبه عنها.

ومعظم المتدينين يؤمنون بوجود الكائن الأسمى Supreme being الذى تعبر عنه الأديان وعندما يبحثون فى تعالم الأديان ويهتمون بنشرها ينظرون الى مسألة وجود الله على أنها من المسلمات التي يجب الايمان بها دون حاجة الى دليل او برهان. ومن ثم نجدهم يؤسسون اتجاهاتهم الفكرية على هذا الايمان اما الفلاسفة فانهم يحاولون ان يقدموا الأدلة والبراهين العقلية لاثبات وجود الله، انهم يهتمون بالبحث فى مسزلة أدلة وجود الله، فبدلا من الاعتماد على العادة او التقليد يقيمون أدلتهم ومواقفهم الايمانية على فعالية العقل وحده.

وعلى هذا نجد القديس توما الأكوينى يقسم المعرفة الدينية إلى قسمين معرفة مرتبطة بالايمان اى معرفة نتوصل اليها عن طريق العقيدة، ومعرفة نتوصل إليها عن طريق العقل. والايمان القلبي هو طريق اللاهوت Theology بينما العقل هو طريق الفلسفة. والخلافات الجوهرية بين اللاهوت والفلسفة تكمن فى أنهما ينطلقان من وجهات نظر مختلفة، فاللاهوت يبدأ بالايمان بالله، والايمان بان كل الاشياء الموجودة فى الكون من صنع الله، وإيمان اللاهوتى ينطلق من تعاليمه الدينية. اما الفيلسوف فانه يتوصل الى نتائجه من خلال تفسيراته واستدلالاته العقلية لظواهر الطبيعة، كما ان اللاهوتى يثبت استنتاجاته باللجوء إلى سلطان المعرفة الموحى بها، ولهذا توجد خلافات اساسية بين اللاهوت والفلسفة من حيث المنهج والموضوع.

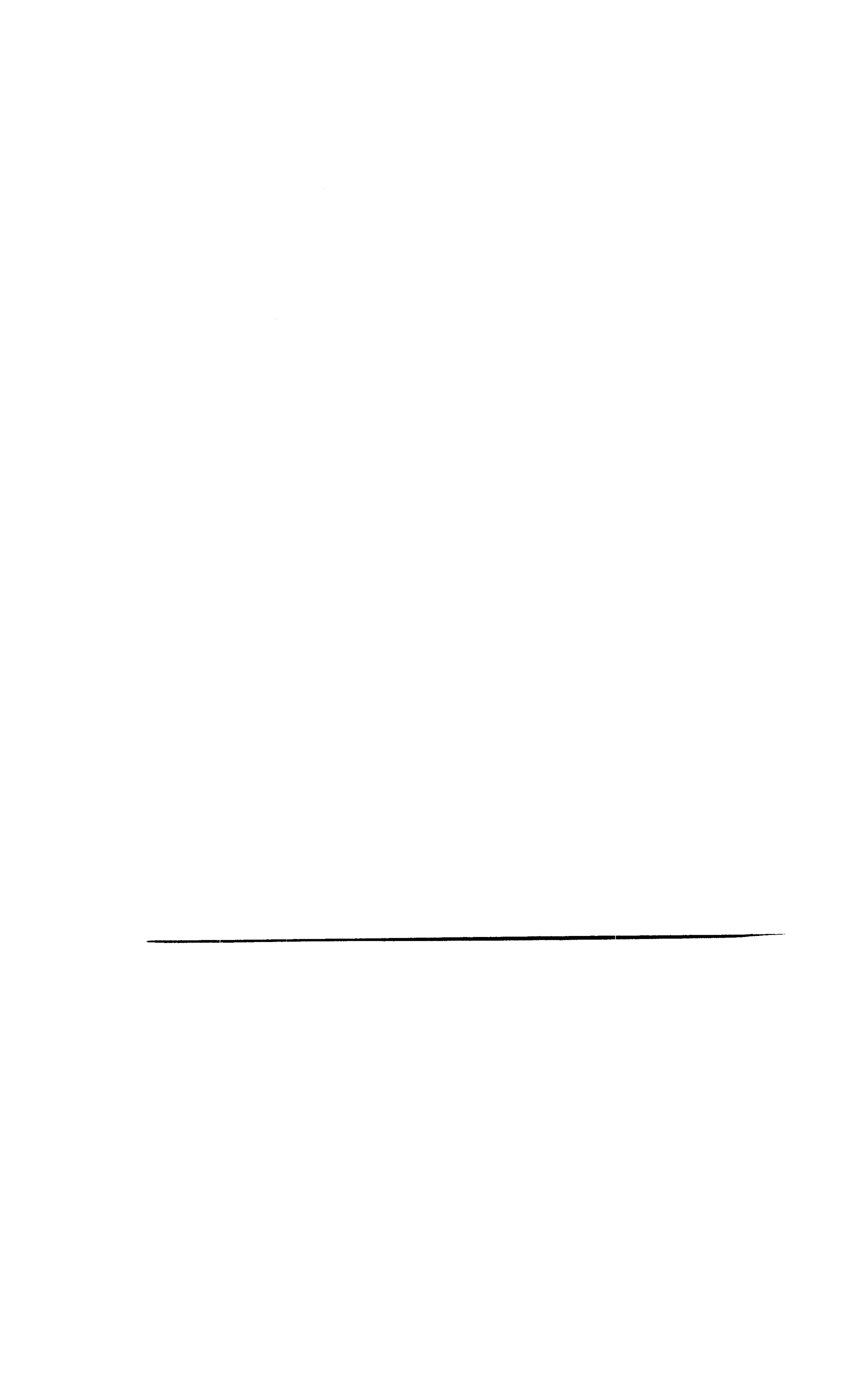
إن الفكر الفلسفى فكر حر طليق فى أن يمضى فى أى إتجاه تقوده التجربة إليه، دونما ضوابط من الحقيقة المقررة سلفا، اما الفكر الدينى فإنه يدور فى فلك النص الموحى به فالمؤمن يقبل بعض المسلمات الايمانية التي لا يمكن ان يقبلها الفيلسوف بواسطة العقل، وينظر دائم اليهذا العالم الذى يعيش فيه على

أنه فى غاية من الإنسجام والإتساق الإلهى. والشعور بوجود الله يملأ نفسه فلا يدع مجالاً للعقل أن يشك أو يبحث أو يسأل. أما الفيلسوف لا يرضى بهذا الإيمان البسيط، بل يحاول ان يبرهن عليك ل القضايا المتعلقة بالإيمان.

والفيلسوف يؤمن بأن العقل هو طريق معرفة الحقيقة، وأنه يمكنه أن يتوصل وحده الى كنهها والكشف عن أبعادها والحكم عليها، وبوجه عام نلاحظ أن الفلسفة تعتمد فى مباحثها وتقديراتهاعلي العقل وحده، وعلى أساس أن العقل هو الكاشف الحقيقى لدروب المعرفة، وهو القادر على حل جميع مشكلاتها حلا نهائيا، بينما الدين يستمد تقديراته عقائده من مصادر خارج العقل هى الوحى والسنة، فالمؤمن يرى أن النص هو الأساس فى معرفة الحقيقة وأن دور العقل مقصور على الفهم والتلقى والإستيعاب لما جاء به النص فقط. ولهذا كان كلام الفلسفة فى أمور الإلهيات قولا عقليا، بينما كلام الدين فى الإلهيات تصورات إيمانية.

كما أن الفلسفة لا تقتصر على دراسة مسائل لاهوتية فحسب، بل هى تدرس مشاكل ومسائل أكبر نطاقامن تلك التي يتناولها الدين. وتقوم الفلسفة علي التفكير العقلى، وترتكز على الإستدلال أما الدين فيعتمد على الإيمان ويقوم علي التصديق القلبى والعاطفة.

**والخلاصة**: أن الفلسفة والدين يختلفان من حيث الموضوع والمنهج، فالفلسفة نظر عقلى، رؤية تعتمد علي العقل، أنها وليدة العقل وحده، أما الدين فهو عقيدة موحاة تقتضينا الايمان. ومع ذلك فان الفلسفة والدين يرتبطان بالحقيقة العليا، أنهما يثبتان وجود الله، ولكن بطرق مختلفة.



# مارتن هيدجر

## فلسفة الوجود والفسلفة الوجودية :

يبقى كتاب "الوجود والزمان" أكبر عمل فلسفى قدمه "هيدجر" بالرغم من وجود أبحاث عديدة عرفها القارئ العربى من أمثال "ما الفلسفة" ، "ما الميتافيزيقا" .

ولقد تعرض هيدجر لسوء فهم فلسفته – ودعاه البعض نبى "العاطفية" "داعية النزعة العدمية" و "عدو المنطق والعلم" ، وقد اتهمه البعض بغموض فلسفته وتفككها . ولكن الحقيقة فى ذلك تعود إلى سوء ترجمة أعماله من الألمانية ، وربما كانت فلسفة هيدجر أشد وضوحا من أعمال "كانت" ، و "هيجل" .

ولقد حاول كارناب أحد دعاة الوضعية المنطقية الانتقام من هيدجر بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألمانى لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التى لا تعنى شيئا ، وربما كان كتاب "الوجود والزمان" وفى تطور هيدجر لفكرة "العدم" مادة خصبة لتأييد وجهة نظرهم ضد الميتافيزيقا .

ولقد حاول "كارناب" فى رسالة له أن يثبت فساد تصور هيدجر "للعدم" وحاول أن يبن أن تصوراته عقيمة وقضاياه زائفة .

وإذا كان رأى الفلاسفة قد دأب على أن يضع اسم "هيدجر" على قائمة فلاسفة الوجود فإن هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفا وجوديا . ونحن نعترف أنه مهما كان الأثر الذى تركه "كيركجار" أبو الوجودية الحديثة ، على "هيدجر" فإن فلسفة هيدجر فلسفة وجود ، بل يبدو الأمر أكثر من هذا ، فهى كما يقول الناقد الفرنسى "كواريه" فلسفة معادية "للوجودية" بل هى رافضة لها على نحو ما جاءت فى كتاب الوجود والعدم . ولقد صرح هيدجر أكثر من مرة أن

فلسفته لا تدور حول الإنسان وإنما تدور حول "الكينونة" أو "الوجود العام" ، مع ذلك فهناك الكثير من فصول كتابه انصبت حول دراسة الوجود البشرى ، بمعنى أنه عندما كان يحاول أن ينقض الوجودية إنما كان يقيم بناءا وجوديا آخر .

ولقد ولد "هيدجر" فى قرية مسكرش عام ١٨٨٩ وهى مسيحى أراد أبواه إدخاله الدير وإلحاقة بسلك الكهنوت إلا أنه رفض ولم يستمر فى تعلم اللاهوت ، ومع ذلك تجده قد تأثر كثيرا بتعاليم القديس "توما الاكوينى" .

ولقد تلقى هيدجر تعليمه علي يد اثنين من أتباع المدرسة الكانتية وهما "فندلباند وريكرت" وبعد أن التحق هيدجر بجامعة فريبورج أعد رسالة للحصول على درجة الدكتوراه على يد هوميرل "زعيم الحركة الفونومنولوجية" عن نظرية المقولات عند "دونس سكوت" ثم عين أستاذا للفلسفة بجامعة "ماريورج" سنة ١٩٢٣ ، وعكف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود ، ولقد تمكن عام ١٩٢٧ من إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم "الوجود والزمان" ثم عندما بلغ أستاذه سن التقاعد خلفه "هيدجر" بجامعة فريبورج عام ١٩٢٩ .

# الوجود فى العالم

"الوعى هو شعور بشيئ ما دائما" هذا مااعتقده هوسرل" وما حاول أن ينقله "هيدجر" الذى يأبى أن يتصور الإنسان والوجود البشرى على أنه "ذاتية" مغلقة على نفسها ، فالموجود البشرى حقيقة متفتحة على الوجود العام منفتح عليه بكل مقاصده وعواطفه .

واذا كان العالم لا ينكشف على صورة موضوع يتأمله الموجود البشرى فإنه يظهر فى صورة توتر يثير الاهتمام ويشغله ، فما يقطع بأن الإنسان هو الموجود

الذى لا ينفصل وجوده عن العلم ، ذلك أن الوجود فى العالم هو ما يميز الإنسان فى نظر هيدجر .

والعلم فى نظر هيدجر ليس محلا مكانيا أو جوهرا متميزا ، بل هو بناء أو "تطولوجى" الوجود البشرى باعتباره كائنا فى وسط أو مجال ، وهنا يتحدد مفهوم المكان من خلال مفهوم العالم وليس العكس كما هو الحال عند ديكارت .

ووجود الإنسان فى العالم ليس وجودا مكانيا على نحو ما يوجد الكرسى فى الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عدد الكبريت فى علبة الكبريت ، إن العلاقة بين الإنسان والعالم علاقة وثيقة بحيث لا يمكن أن تصور عالم بدون إنسان ، أو إنسان بدون عالم ، ومع ذلك فهذه العلاقة ليست مجرد صلة تقوم بين ذات موضوع وإنما هى علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام .

والعالم عند هيدجر باعتباره نسيج الوجود البشرى هو الأصل فى مفهوم العالم وهو ليس صورة رائعة غير موجودة فى الواقع كما يعتقد بعض الفلاسفة .

ان هيدجر يفسر المواضيع بالعالم لا العالم بموضوعاته ، بهذا المعنى يمكن أن نفهم العالم على أنه "الوسط" الذى نحن مندمجون فيه منذ البداية . اننا نحيا فى عالم من الموضوعات التى تستثير اهتمامنا وعنايتنا ، وهذه الموضوعات ليست مجرد آلة يستخدمها العامل وإنما هى "موضوع يدوى" يقع فى متناولنا ويهيب بنا أن نستخدمه .

وبهذا المعنى تكون الفأس ، والمطرقة ، والحجرة ، والمنزل ، والقطار ، والصحيفة كلها أدوات ، وتكشف الأداه عن حقيقتها من خلال الاستعمال أو المعالجة اليدوية وليس عن طريق الإدراك الحسى أو الرؤية الخالصة .

ومن طبيعة الأداة أن تحيلنا على غيرها من الأدوات بل هى تحيلنا أيضا إلى الوجود الذى يستخدمها .

فالمطرقة تفترض السندان كما تفترض الحداد وأيضا تفترض الشيئ المطروق ، إذن فمن طبيعة الأداة قابليتها للتناول الذى يعنى قابليتها "للإحالة " بمعنى أنها تحيلنا إلى أدوات أخرى فكل أداة إنما هى مجعولة من أجل شيئ آخر .

فالساعة مثلا مجعولة لبيان الوقت ، والحذاء للاستخدام فى المشى ، وتحوى كل أداة معرفة ضمنية أو مهارة خاصة ، لهذا فإن الأدوات لا تمثل مجموعة من المواد وإنما تمثل استعمالات خاصة لتلك المواد تحيلنا دائما إلى مواد أخرى ، وهذه الأدوات فى نظر هيدجر مشروطة بوجودنا البشرى ، وليست مصنوعة من أجلنا .

فليس هناك أى نوع من الانفصال بين الإنسان والعالم ، إن الإنسان وجود مكشوف فى العراء ، وبالرغم من أنه ليس له أبواب ونوافذ إلا أنه فى وسط العالم وفى علاقة مباشرة معه .

وهو ما يخالف فكرة "الموناد" المغلق على نفسه عند ليبنتز .

والوجود فى العالم عند هيدجر وجود ديناميكى بالمعنى الكامل للكلمة ذلك أن الموجود البشرى امكانيات عينية إيجابية هى بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجى .

## الوجود مع الآخرين

يمضى هيدجر إلى وصف الإنسان باعتباره موجود يحيا مع الآخرين أو "الغير" . ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص فحسب ، وإنما هى تجد نفسها فى عالم الآخر الذى لابد لها من التعامل معه والعيش إلى جواره .

وهكذا تبدو فلسفة هيدجر بعيدة عن الفلسفات الذاتية المتطرفة ، نظرا لأنه تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشرى مجرد "انطواء على الذات" بل تجعل منها "وجودا" مع الآخرين .

ويفرق هيدجر وجود حقيقى أصيل ووجود زائف غير مشروع ، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها ، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تحيا على حساب الآخرين .

والوجود الأصيل هو إحساس الذات بمسئوليتها عن وجودها وعن ذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها وأنها لابد لها أن تأخذ على عاتقها متعة وجودها ، وأما الوجود الزائف : فهو ذلك الوجود العينى الذى تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع ، فتميل إلى الانغماس فى المجموع وكأنها تتهرب من مسئوليتها وتتخلص من شعورها بالقلق .

وحينما يتحدث هيدجر عن الناس فإنه يشير إلى حقيقة جمعية غير شخصية ، تملك من السلطة ما يمكن أن يسلب الذات شعورها بالمسئولية مما يدفع الإنسان إلى التخلى عن التزامه الشخصى ويأخذ بأحكام الناس ويتمسك بمعيار وسط فى الأمور ويدين بكل ما يدين به الجمهور (وهذا يشير إلى أن الفرد يفقد ذاته وسط المجموع) . وسرعان ما يتحمل وجوده الذاتى الشخصى إلى وجود عديم الأهمية، والنتيجة المترتبة على ذلك أن المرء لا يعود يعلق أدنى أهمية على مسئوليته الشخصية بل وينصرف نهائيا عن التفكير فى مصيره الحقيقى .

وهذه المرحلة هى المرحلة التى يتحول فيها الإنسان إلى رجل فضولى لا يكف عن الثرثرة والفضول ، وينتقل من موضوع إلى آخر دون أن تكون لديه المقدرة على التوقف عند أى موضوع .

والرجل الفضولى فى العادة إنسان مشتت الذهن ، يظن أنه صاحب نشاط عقلى جبار ، ولكنه فى الحقيقة عاجز أن يديم النظر فى أي موضوع ، وقد يقع فى ظن الفضولى أنه على علم بكل شيئ ، ولكنه فى الواقع يحيا حياة خاوية ورخيصة رائدها الغموض والتشتت الذهنى ، وهذا هو الوجود الزائف .

أما الوجود الأصيل فلا يتحقق إلا بالعودة إلى الذات والتمسك بالذات الحقيقية، والالتزام بالحرية والمسئولية وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقى الأصيل دون إسراف فى الاغتراب عن الذات أو انحدار إلى مستوى الشيئية .

# فكرة الحرية وتجربة القلق

لاحظنا أن ارتباط الموجود البشرى بالعالم يجعل منه كائنا مهموما يحمل عبء وجوده ، لذلك نراه فى حالة من القلق والتوتر ، من هنا كان أمرا طبيعيا فى مثل هذا الفكر أن يكون للقلق دور فى تجربة الحرية .

والقلق الذى يتحدث عنه هيدجر ليس تصورا ذهنيا وإنما خبره معاشه ، أو عاطفة وجودية تكشف لنا عن "هم" وتضعنا فى مواجهة العدم الأصلى الذى يكمن وراء وجودنا ، والقلق أسلوب خاص فى الكينونة يبين للموجود البشرى مدى تفاهة شتى الأشياء الكائنة فى العالم وإلى أى حد يتسم وجودها الموضوعى بصبغة العدم أو اللاوجود .

وإن كان القلق عاطفة وجدانية فإنه عند هيدجر يبدو ذو دلالة وجودية ، فمن خلال القلق يدرك الإنسان وجود العالم ويرتد إلى الذات ، أو إلى العنصر الأصلى فى وجودنا وهو الامكانيات التى تتطلب التحقيق .

ويرى "هيدجر" أن القلق شيئ غامض مبهم لا يمكن تحديد مصدره ويميز بينه وبين "الخوف" و "الجزع" على نحو ما فعل "كيركجار" ، وعندما يتسلط علينا القلق نشعر أننا مهجورون لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها كما لا نجد أى هدف نطمع إليه .

إن القلق يصيبنا بتهديد عام موجود فى كل مكان دون أن يكون فى أى مكان، معنى ذلك أن القلق مرتبط بواقعة وجودنا ، ونحن هنا بإزاء واقعة محضة عارية قاسية ليس فيها هوادة ، هنا لا يكون ثمة موضوع للاستغراق فى التسلية أو الانصراف إلى اللهو ، فقط نحن ندرك أنفسنا بوصفنا موجودات أعطت لنفسها قدر من الحرية .

إن القلق هو الذى يعين الموجود البشرى على فهم ذاته بطريقة صحيحة ويرده إلى وجوده الحر – أعنى إلى كينونته الخالصة بوصفها وجودا خاليا من كل مضمون .

فالقلق هو الذى يكشف للذات عن وجودها باعتبارها ذاتا فردية لابد لها من أن تفصل وجودها بمحض حريتها وتحقق امكانياتها دون الاعتماد على أى موجود آخر .

# الوجود من أجل الموت

القلق يكشف لنا عن وجودنا المتناهى باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت .

والموت هو الحد الأليم الذى يشعر الإنسان أنه داخل فى كينونته باعتبار أعلى ما لديه من امكانات .

إن حد الموت أو الفناء أو التناهى هو الذى يحدد الوجود الإنسانى ويميزه ، بحيث يمكن القول أن وجود الكائن البشرى "وجود نحو الموت" أو "وجود للموت" ومحاولة استباق الإنسان للموت أو توقعه هى التى تدخله إلى الإحساس بطابعة الكلى .

وينظر الناس إلى الموت على أنه حدث خارجى يقع للآخرين ، فالموت فى نظر الكائن البشرى موت "الآخر" لا موت "الأنا" ، وهكذا يبدو الأمر وكأنه لا يعنيه ، وبسبب جهلنا بموعده فإننا نميل إلى اعتباره نهاية مجهولة ، وهذا هو السبب فى أن الموجود البشرى قلما يفكر فى الموت . ورغم علم الإنسان أنه لا محالة ذائق الموت إلا أنه لا يجد فى نفسه الشجاعة كى يفكر فى موته الخاص .

ومادام الموت هى الإمكانية التى تحول الكائن البشرى من وجود حاضر إلى وجود ماضى قد أصبح فى خبر كان ، فهو إمكانية لا تطلب التحقيق كغيرها ، إلا أن من شأن هذه الإمكانية إذا تحققت أن تجعل من المستحيل تحقيق إمكانية أخرى .

والموت فى نظر هيدجر ليس فكرة تعبر عن خاتمة الحياة أو النهاية ، بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل التناهى أو الانتهاء ، لذلك فليس الموت عرضا أو حدثا يأتى إلينا من الخارج بل هو أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشرى ، وليس الموت مجرد استحالة الإمكانيات بل هو إمكانية الاستحالة .

الموت يضعنى أمام وجودى الخاص وجها لوجه ، باعتبارى تلك الأنا التى لا يمكن لأحد أن يوجد عوضا عنها ، أو تلك الآنية التى لا يملك الغير أن يأخذوا على عاتقهم مسئولية وجودها ، فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار للحظة النهاية بل هو مواجهة مستمرة لذلك المعدم .

ورغم أن تفكير الذات فى الموت قد يعزلها عن الآخرين إلا أن الكائن البشرى يجب ألا ينزل إلى مستوى الكائن الغفل الذى لا اسم له .

إن فكرة الموت قد تصرف الإنسان عن التفكير فى الهموم ومشاكل الحياة ، وتشعر الوجود الفردى بالطابع الكلى ، فالذات التى تشعر بالموت كحقيقة تشعر أيضا بتفاهة التمسك بأهداب الحياة ولذاتها العرضية الزائلة .

إن الموت كامن فى نسيج الموجود البشرى ، فبمجرد أن يولد ويظهر فى العالم فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت ، وإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقيق ، ومن الخطأ أن تظن أنه نوع من الاكتمال وإنما هو أسلوب فى الوجود لا ينفصل عن وجود الكائن البشرى .

إن فعل الحياة بهذا المعنى يعنى أننا نحيا لنموت أن أننا نحيا موتنا وهذا هو السبب فى أننا قد نعد نهايتنا حاضرة حتى قبل أن تحين ساعة الموت فيكون تقبلنا للموت بمثابة انتظار للحظة النهاية .

ولأن الإنسان يعرف أن الموت ممكن فى كل لحظة وأنه يدفع كل فعل من أفعاله فإنه قد يشعر بما فى الفعل من بطلان ، ويفطن إلى قيمة التنازل أو التخلى عن كل شيئ .

ولكن ليس معنى ذلك أن "هيدجر" يدعونا إلى التهرب من أعماله العادية أو الانصراف عن مهامنا اليومية ، إلا أنه يقرر أن الذات الواعية يجب ألا تكون فريسة لخداع المشاغل اليومية بل هو يجب أن يعرف كيف يعطى لكل شيئ فيه .

-------

راجع مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٦ .

# الوجودية

من خلال مسرحيات سارتر

تحليل ودراسه

الأستاذ الدكتور

إبراهيم إبراهيم محمد ياسين

# « فى الوجوديه »

## مقدمه عامه /

جاءت الفلسفة الوجوديه كإحدى التيارات الفلسفية التى ظهرت فى القرن العشرين لتعبر عن جاحه العصر فى أوربا إلى من يفسر لهم الشعور بالأسى والحزن والتضحيه، فقد سادت أوربا فلسفات تفرض الدوله على قلوب الناس وتفرض المجتمع على الفرد وتأخذ من حريه الفرد لتعطيها للحاكم، قد يكون الحاكم فرداً «الحكم النازى الديكتاتورى»، وقد يكون هو الطبقه العامله «الحكم الإشتراكى»، وفى وجه هذا الطغيان الفردى أو الطغيان الجماعى لابد من صرخه ومن ثورة على هذه الأفكار الجماعيه الساحقه التى تسحق وجود الفرد وحريته الشخصية .

فالوجودية إذن فلسفة تؤكد قيمه الفرد وحرية الفرد وترى أن الوجود الحقيقى للإنسان الفرد حتى أن الفيلسوف الأسبانى الوجودى «أو ليجاترى جاست» يرى أن النملة الصغيرة لها وجود حقيقى ملموس أكثر من وجود الإنسانية كلها فلا يوجد أحد إسمه الإنسانيه ولا يوجد أحد إسمه المجتمع، إنما الفرد هو الحقيقى والمؤكد .

ويقول الفيلسوف الوجودى «كاس» وجود الإنسان لا معنى له ولا هدف ولكن الإنسان رغم أنه يعلم ذلك فهو لا يكف عن المحاولة محاوله الفهم وهو يضرب مثلاً لذلك: مأساه الفتى سيزيف الذى حكمت عليه الآلهه أن يتعذب إلى الأبد وذلك بأن يرفع حجراً إلى أعلى الجبل فينحدر الحجر إلى السفح فيرفعه سيزيف مره أخرى وهكذا إلى الأبد إنها محاوله مستمره لا تنقطع إنه العذاب الأبدى الذى يعيش فيه الإنسان وما الحياه إلا محاوله لإنهاء هذا العذاب .

### .....ولماذا الإنسان؟

الإنسان هو الكائن القادر على أن يكون له تاريخ والحيوان والنبات ليس له تاريخ لأنه يتكرر بصورة واحده من مئات الألوف من السنين فشجره التوت هى هى،

والعصافير التى تبنى أعشاشها هى ، وهذه الطيور والنباتات والحيوانات كائنات غير تاريخية أوسابقة على التاريخ فهى أكلت ما وجدت وماتت عندمالم تجد ما تأكله.

والإنسان قادر على أن يعلو على أى موقف فلا يوجد موقف يحبسه ويخيفه فهو ليس حيواناً يدخل الكهف ويموت فيه ولكنه قادر على أن يتغلب على أى موقف ويبتكر موقفاً جديداً ولذلك يمكن أن يقال أن الإنسان وحده القادر على صنع التاريخ .

وإذا أردنا أن نتحدث عن الفلسفه الوجودية لا نستطيع إلا أن نقدم صورة مجمله لخصائص هذا الإتجاه فالإتجاه الوجودى كما يرى جبريل مارسيل مثله مثل المروحه يتشعب شعباً بعيده التباين، ومن المفارقة أن وجود فلاسفه وجود أمر مشكوك فيه فمن الوجودين من لا يرضى أن يسمى نفسه فيلسوفاً أى فيلسوفاً محترفاً فكيركيجارد مثلاً لا يقبل هذه التسميه ويفضل أن يقال عنه أنه مجرد باحث فى الأمور الدينية والإلهيات، ونجد فليسوفاً آخر مثل هيدجر يرى أن الفيلسوف الوجودى يقتصر فى بحثه عن الوجود الخاص أى على الوجود البشرى الخاص ولا يتعداه إلى البحث فى الوجود العام ولهذا فهو يرفض أن يكون وجودياً من هذه الناحيه، وفيلسوف مثل ياسبرز يقول أنا فيلسوف للوجود لكنى أرفض لفظه وجودى وكذلك جابريل مارسيل .

ولهذا فإن لفظه «وجودى» مقصوره فى إستعمالها على مدرسة «باريس» الوجوديه التى تضم «سارتر، سيمون دى بوفوار- ميرلوبونتى» ولكن رغم ما قد يكون هناك من تباين وإختلاف في وجهات نظرهم فإننا نجد بينهم التشابه الموجود فى الأسرة الواحده فى الطريقه التى يتفلسفون بها وهذه المشاركة فى أسلوب التفلسف هى التى تسمح لنا بأن نطلق عليهم إسم الوجودين .

ولقد إتفق الوجوديون فيما بينهم على إعتبار سرن كير كجور «١٨١٣-١٨٥٥» على أنه أبو الوجوديه الحديثه وأول فيلسوف أوربي يحمل لقب المفكر الوجودى ولم يكن كيركجورد خلفاء مباشرون بل أن أعماله لم تقدر تقديراً عالياً فى

القرن التاسع عشر ولم تأخذ مكانها إلا من القرن العشرين ومع ذلك فإن الإتجاهات التى عرضها سرعان ما ظهرت بصوره مختلفه، فلابد أن يصل «فردريك نيتشه «١٨٤٤- ١٩٠٠» على نفس القدر من حيث إسهاماته فى تكوين الوجوديه المعاصره وكذلك جاء من بعدهم كارل ياسبرز «١٨٨٣- ١٩٦٦»، ومارتن هيدجر «١٨٨٩- ١٩٧٦» وجان بول سارتر «١٩٠٥- ١٩٨٠» وإلى جانب سارتر يمكن أن نذكر البيركامى، وموريس بلموندل وجبريل مارسيل، وأونا مونو، ونيقولاس ألكسندر، وبردیانیف .

## لمحه تاريخيه عن المذهب الوجودى :-

يرى عبد الرحمن بدوى أننا نستطيع أن نميز فى المذهب الوجودى بين شعبتين رئيسيتين :

١- الوجودية الحره .　　　　٢- الوجودية المقيده .

فالأولى حره من كل المعتقدات الموروثه، والثانيه تشد نفسها إلى عقيدة ويمثل الأولى هيدجر "Heidegger" فى ألمانيا وفى أثره أبنيانو Abbaynano فى إيطاليا «صاحب مذهب الوجودية الوصفيه Esistenzia limo positivo ثم جان بول سارتر J.p. sartre فى فرنسا. والثانيه يمثلها كارل يسبرز "Karl Jaspers" جبريل مارسيل . وكلتا النزعتين تعترف «بكيركجورد» بوصفه الأب الروحى للوجوديه بكل إتجاهاتها وإن كانت الشعبه الثانيه أقرب صله إليه وكثيراً ما تهيب به فإن والوجوديه بكل معانيها تتفق فى القول بأن الوجود يسبق الماهيه فما هيه الكائن هو ما يحققه فعلاً عن طريق وجوده، ولهذا هو يوجد أولاً، ثم تتحدد ما هيته إبتداء من وجوده وتتفق كذلك فى أن الوجود هو فى المقام الأول الوجود الإنسانى فى مقابل الوجود الموضوعى الذى هو وجود أدوات فحسب، وفى أن هذا الوجود متناه وسر التناهى فيه هو دخول الزمان فى تركيبه وعندها أن العدم عنصر جوهرى أصيل يدخل

فى مقومات الوجود والعدم يكشف عن نفسه فى حال القلق التى هى الحال الوجوديه من الطراز الأول .

والإنسان الحر يختار وفى إختياره يقرر نقصانه لأنه لا يملك تحقيق الممكنات كلها والذات الوجودية تسعى بين الإمكان- وهو الوجود الماهوى "Existenz"- وبين الواقع وهو الوجود فى العالم- والذات تعلو على نفسها بأن تتنقل من الممكن إلى الواقع فتحقق ما ينطوى عليه وفى هذا التحقيق تخاطر لأنها معرضه للنجاح والإخفاق. ومن المخاطره تولد ضرورة التصميم وهذا التحقيق ضرورى لأن الوجود لا يكفى نفسه واللحظات العليا للوجود هى تلك التى يكون فيها الوجود مهدداً فى كيانه الأصيل مثل لحظات الموت وما إليها .

وعن نتائج هذه المعانى المشتركة بين كلتا الشعبيتن كما يرى عبد الرحمن بدوى يقوم الخلاف فالشعبه الحره ترى الوجود مأساه جاثمه لا معنى لها . والشعبية المقيدة ترى الوجود هو الله الذى يسكننا، الأولى ترى فى الغير مصدر عذاب الذات فتقول أن الجحيم هو الغير على حد تعبير سارتر فى مسرحيه العالم المغلق أو الجلسه سريه أما الوجوديه الدينيه فتقول بالمشاركة وبالمحبه، والأولى تقول بأن الوجود أسلم إلى نفسه -كما يقول هيدجر - وحاله حال لزوجه متوسطه بين حال العدم أو سيلان الحريه، وبين ما هو فى ذاته، هذا الملاء المتكتل المعتم على حد تعبير سارتر، أما الشعبه الأخرى فترى الوجود متجسداً أوله معنى وأن حولنا هاله من الغائيه نشارك فيها ونفصلها :

- إن كانت الوجوديه من أحدث المذاهب الفلسفيه فهى أيضاً من أقدم المذاهب الفلسفيه لأن العصب الرئيسى للوجودية هو أنها فلسفه تحيا الوجود وليست مجرد تفكير فى الوجود والأولى يحياها صاحبها فى تجاربه الحيه وما يعانيه فى صراعه مع الوجود فى العالم، أما الثانيه فنظره مجرده إلى الحياه من خارجها وإلى الوجود فى موضوعه، ومن هنا كان من الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفه التى تحيا الحياه

وتجد الوجود لدى بعض المفكرين والفلاسفه من أقدم العصور وهم أولئك الذين أحالوا تجاربهم الحيه إلى معان فلسفيه ونذكر منهم فى العصر اليونانى سقراط ومن قبله بارمنيدس ثم أفلوطين وفى العصر الوسيط الإسلامى الحلاج، السهر وردى المقتول، وفى العصور الوسطى والأوربية القديس أوغسطين، وفى منتهى العصر الحديث بسكال وبيد أن ما لديهم ليس إلا لمحات خاطفه وبوادر لامعه، إنتشرت فى ثنايا إتجاهاتهم ولا تؤلف تياراً واضحاً فهيهات أن تكون مذهباً .

إننا لابد أن نصل إلى القرن الثامن عشر حتى نرى للوجوديه مذهباً عند سيرن كير كجور المفكر الدانيمركى الذى ولد سنه ١٨١٣ وتوفى سنه ١٨٥٥ فى كونبها جن فهو الأب الحقيقى للوجوديه جاءت أفكار كير كجور كرد فعل للمذهب الهيجلى العقلى الذى يجعل من الوجود كله أدوات تذوب فى الروح المكلية فلا وجود للجزئى عند هيجل إنما الوجود للعام الذى يقضى تماماً على الوجود الشخصى وكل ما هو عقلى عند هيجل هو أحق بالوجود وكل ما هو موجود بالضرورة عقلى .

فرفض كيركجور كل هذا قائلاً:- «لا يمكن أن يكون ثمه مذهب فى الوجود[١] لإن المذهب يخضع الفليسوف له ويجبره على أن يسير به ومعه فيفصل بينه وبين الموجودات فالفلسفه ليست أقوالاً خياليه لموجودات خياليه بل الخطاب فيها موجه إلى كائنات موجوده هكذا رأى كيركجور فالفلسفه ليست بحثاً فى المعانى المجرده بل فى المعانى التى من لحم ودم. فالموت مثلاً ليس مشكلة فلسفيه لأنها معنى مجرد أما المشكله هى «أنى أموت» فالذات الموجوده أو الذات الوجوديه لا العقل المجرد هى التى يجب أن تكون العامل فى إيجاد الفلسفه . هكذا وقف الفرد عند كيركجور فى مقابل المعنى الكلى، الذات فى مقابل الموضوعات الخارجية ولا معنى إذن للروح المطلقه الهيجليه وما إليها من كليات مجرده خاويه من كل معنى واقعى فعلى هذه الذات المفرده أخص خصائصها هو الإختيار بين الممكنات لكن الإختيار يقتضى الحرية فلا

(١) كيركجور «حاشيه» ص٧٨، ترجمه فرنسيه الناشر جاليار .

إختيار حيث لا حرية، والإختيار أيضا يجر بالضروره إلى المسئولية لكن لماذا يضطر المرء للإختيار ؟ لأنه يحيا ولابد أن يفعل إذاً الفعل هو معنى الوجود وبغيره لا يوجد الفرد ولكى يفعل لا يستطيع أن يفعل كل الممكنات بل لا بدله أن يختارو حقاً من أوجه الممكن فالطالب الحاصل على شهادة إتمام الدراسة الثانويه لا يستطيع أن يختار كل الكليات الجامعيه والمعاهد العاليه والأعمال الحره فى وقت واحد معاً، بل عليه أن يقتصر على كليه واحده إذن فالإختيار ضرورى لإمكان الفعل، لكن الإختيار معناه نبذ إمكانيات أخرى موضوعه أمام الإنسان، ولهذا كان الإنسان منطوى على مخاطره لأن المرء يجازف بإختيار وجه أو وجهين من أوجه الممكنات العديده ولهذا أيضاً يبقى نوع من العدم فى داخل نسيج الذات تمثله هذه الإمكانيات التى لم يستطع أن يحققها ومن هنا قال كيركجور أن الإختيار يجر إلى الخطيئه وإلى المخاطره والمخاطره بطبعها تؤدى إلى القلق: قلق على الإمكانيات عامه، وقلق من الوجه الذى إختاره الإنسان منها فهذا قلق من وقلق على وهذا شبيه بالدوار الذى يصيب المرء حينما ينظر إلى الهاويه . فيمكن أن يأخذه الدوار إلى الهاويه لكن العله ليست فى الهاويه بقدر ما هى فى البصر وإلا فلماذا ينظر فى الهاويه ؟ ولهذا فإن الشعور بالقلق شعور مشترك مزدوج متضاد فهو نفور عاطف، وهو عطف نافر، ينجذب إليه الإنسان وهو ينفر منه حيث ينجذب إليه .

ولهذا وضع كيركجور الأسس الأولى للوجوديه فالإنسان بوصفه الذات المفرده هو مركز البحث وأحواله الوجودية الكبري مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطره هى المقومات الجوهريه لوجوده والحريه والمسئوليه والإختيار هى المعانى الكبرى فى حياته .

– وعلى هذه الأسس أقام هيدجر ثم يسبرز بناء الوجوديه بعد أن تأثرا خصوصاً بمذهب الظاهريات الذى وضعه هوسرل سنة ١٩٣٨ وهو منهجاً أكثر منه مذهباً. قصد منه صاحبه إلى رفع الفلسفه إلى مستوى العلوم الدقيقه وذلك يجلعها بحثاً فى المعانى والماهيات الخالصه ومجالها الشعور الخالص المطلق الذى فيه يمكن البحث عن الأصول

الأوليه لكل الظواهر وإعتماداً على هذا المنهج الفنيوفيولوجى جاء هيدجر الفليسوف الألمانى المولود سنه ١٨٨٩ فأقام فلسفه فى الوجود مبنيه على تحليل الوجود العينى المفرد والسؤال الأكبر هنا هو لماذا كان ثمه وجود وليس عدم ؟

والمسألة ليست بحثاً عن الوجود بما هو وجود بل عن السائل الموجود هو نفسه، وإذا خلل السائل نفسه ووجوده وجد أن الصفه الرئسيه هى مجرد وجوده فهو موجود أولاً ثم يتعين بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال وإذن فالوجود أسبق من الماهيه وهذه القضيه هى القضيه الأساسيه الخطر فى كل الوجوديه. والصفه التى تتلو ذلك هى أن الوجود هو أولاً وجودى أنا السائل وليس هذا الوجود حالة جزئية تنتسب إلى وجود عام أو كلى وهو الوجود المطلق بل الوجود فى جوهره وأصله هو وجودى أنا، أنا الذت المفردة ولهذا يجب أن يبدأ البحث منه وعلينا إذن أن نبحث فى هذا الوجود أو بإصطلاح أخر فى «الأنيه» أو الوجود المحقق العينى .

وأول ما تتصف به الآنية هو الوجود فى العالم أعنى وجود الذات فى عالم ليس إياها وهذا العالم يبدو لها مجموعه من الأدوات يستخدمها الذات فى تحقيقها لإمكانياتها . فلا وجود للأشياء إلا بوصفها أدوات والأداه بطبعها تحيل إلى غيرها ولهذا فإن العالم يتصف بصفه الأداه تلك الآنيه تفرض وجود الأخر أو الغير فليس ثمه ذات مفرده بل كل ذات تفرض بطبعها الغير الذى تساكنه وتوجد معه وهذا الغير يستولى على وجود الذات بما يفرضه عليها من أحوال وأوضاع حتى لينتهى الأمر إلى أن تذوب الذات «في الغير أو فى الناس» فلا تفكر الذات إلا كما يفكر الناس ولا تفعل إلا كما يفعل الناس وهذا يفضى إلى ما يسميه هيدجر بإسم «السقوط» والسقوط ضرورى لأنه لا سبيل إلى التخلص من الناس ولا وسيله للفعل إلا فى إطار الوجود مع ومن هذا الوجود الزائف للذات تفقد وجودها الحق على أنيتها تلجأ إلى هذا الوجود الزائف فراراً من الأحوال الوجودية الحقيقيه التى تواجهها إذا ما أبصرها، مثل الموت . إذا تبصر الذات أن وجودها «وجود للموت، ووجود للعدم» ففى تجربه الموت

تشعر الذات بكل معانى وجودها بأنها مفرده لأن الفرد يموت وحده ولا يمكن إنسان أن يحمل عن غيره عبء الموت أو ينوب عنه فيه ولذا نجد الذات نفسها محاصره بالفناء والعدم ولهذا كان العدم عنصراً جوهرياً أصيلاً فى تركيب الوجود فكل وجود هو وجود الفناء ووجود العدم وأما إتجاه كارل ياسبرز فهو إتجاه مخالف لإتجاه هيدجر وكان أكثر إرتباطاً بكير كجور وأشد تأثراً بالنزعات اللا معقوله ويمتاز بالتوسع فى التحليلات الجزئيه لظاهريات الوجود، ولغذارة إنتاجه وتشعبه وأبرز تحليلاته ما كتبه عن «المواقف الحديه» وهى المواقف النهائية التى يوجد فيها الإنسان ولا يستطيع منها خلاصاً ولا فراراً . إنها بمثابه جدار نصطدم به فى أى إتجاه أتجهنا. من هذه المواقف أن الإنسان ينتسب إلى نوع جنسى معين «ذكر أو أنثى وإلى عصر معين ولد فيه وإلى والدين أنجباه. ووطن ولد فيه وشعب إنتسب إليه ودين نشأ عليه على أن الموقف الرئيسى بين هذه المواقف الحديه أو اللا النهائيه كلها هو الموت وهو موقف يطبع بطابع النسبيه كل ما أفعله ولابد أن أكيف أعمالى وفقاً له ويتلوه موقف الألم الذى يقف من خلفه الموت ولا سبيل إلى الخلاص فيه أيضاً وكل محاوله للقضاء عليه هى نصر جزئى موقوت، والموت والألم كلاهما يتم مشاركه فعاله من جانبى ولكن ثمه مواقف نهائيه أو حديه فيها مشاركه من جانبى مثل الكفاح والخطيئه وكلاهما ضرورى ولا مفر منه أيضاً شأن كل موقف نهائى والخلاصه العامه لتحليل هذه المواقف النهائيه هى أن الوجود مشكل بطبعه ولهذا ينتهى كل شئ إلى الفرق على حد تعبير يسبرز .

وإلى جانب هذه الفلسفه الوجودية نشأ ما يمكن أن يسمى بالأدب الوجودى ويمثله فى أتم صوره كل من جبريل مارسيل، جان بول سارتر وكلاهما فرنسى على أن مارسيل فى نزعته الوجودية العامه فى إتجاه مضاد لإتجاه سارتر: فالأول ذو نزعه مادية والثانى بمعزل عن كل شعور دينى، ولكنها يتفقان فى أنهما شاركا فى الوجودية بأدبها المسرحى الذى من شأنه نشر الوجوديه فى أوساط عامه الناس مما أفاد الوجوديه فى الزيوع، ولكنه أساء إليها أبلغ إساءه فى أنه جعل الناس أو بعضهم يسئ فهها

إساءه مقصودة أحياناً وغير مقصودة فى معظم الأحيان، على أن الذنب ليس دنبها .

ولسارتر فضل التعبير عن فلسفه هيدجر الغامضه بعباره فرنسيه واضحه متميزه أتاح لها الزيوع فى الأوساط غير الفلسفيه وله أيضاً فضل الربط بين الوجوديه وبين الإلتزام فى معركة الحياه الفعليه السياسيه وغير السياسيه وغير السياسيه وفضل توكيد أو إستخلاص بعض جوانب الفلسفه الوجوديه عند هيدجر وأبرازها فى تحليلات دقيقه عميقه أو صور مسرحيه شديده التأثير وأهم هذى الجوانب أو المعانى : «النظره- والغير، والإلتزام، النزعه الإنسانيه فى الوجوديه، والمشاركه الفعاله فى تيار الحياه العامه بإلتزام الوقوف منها موقفاً فعالاً [١] .

*** الفكر الوجودى فى أعمال «جان بول سارتر» الروائيه :-**

عندما قدم سارتر أفكاره الوجوديه لم يقدمها على شكل مذهب فلسفى متماسك له قواعد تبيان خاصه ولكنه أراد أن يقدم تلك الأفكار حيه ديناميكيه يتسلل بها إلى قلوب العامه وكأن وجوديه سارتر تريد أن تثبت وجودها بينها فما كان منه إلا أن أخذ أفكار مارتن هيدجر القريبه من المذاهب الفلسفيه التى من الصعب على الناس فهمها وقدم تلك الأفكار عبر روايات وقصص قصيره تحمل كل معانى الثوره وكأنه يقود ثوره خاصه به قبل الحرب العالميه الثانيه ليقاوم بتلك الأفكار الإحتلال الألمانى بسلاح ألمانى بفرنسا . فقدم سارتر كل ما يؤمن به فى مجموعه قصصية وروائية تلك الأفكار الوجودية التى تحمل معنى الحريه وفى نفس الوقت تحمل معنى الإلتزام دون تناقض فقدم سارتر «الغثيان» «الذباب» «وجلسه سريه»، «ودروب الحريه»، وغيرها من القصص والروايات الوجوديه .

**أولاً : الغثيان»** : تعتبر روايه الغثيان أشد أعمال سارتر الروائيه الفلسفيه إحكاماً فكل ما فيها يرتد أو يجسد أويصور أفكاره النظرية أنها الدم الثقيل للروايه

(١) بدوى (عبد الرحمن) دراسات فى الفلسفه- الجوديه - دار الثقافه بيروت- الطبعه الثالثه ١٩٧٣ .

الوجودية فالروايه معروضه على شكل مذكرات لإنطوان روكانتان الذى يعيش فى منياء «نورمان بيوفيل» ويعمل فى وضع سيره «المركيزه» دى روليبون» والقارئ لهذه الرواية يتخيل أن روكانتان رجل حر فليس له عمل ثابت وليس لديه أسره يسافر وقتما يشاء لكن سارتر يغرينا بأن روكانتال ليس حراً، فهو غير ملتزم وأحد معتقدات سارتر الرئسيه هو أن عدم الإلتزام يس إلا سخريه من الحريه ومن عنوان الروايه يتضح أن روكانتان شخصيه غير سعيده «العنوان الأصلى للروايه هو الكآبه» ويوضح سارتر أسباب عدم سعاده هذه الشخصيه فهو وحيد ليس له أى علاقات أو أصدقاء اللهم إلا علاقات وهميه ولذا نجد أن روكانتان تنتابه حاله من الغثيان والتشنج والشعور بالقلق أنه يرى وجود الأخرين ويستطيع الحكم عليها ويبقى وجهه هو وحيداً عاجز عن الحكم عليه فنجده يدون فى مذكراته :

لا أستطيع أن أفهم شيئاً عن هذا الوجه، وجوه الأخرين لها معنى ما ووجه ما أما وجهى أنا فلا، ولا أستطيع حتى أن أقرر ما إذا كان جميلاً أم قبديحاً [١] ثم يدون بعد هذا فى يومياته ربما من المستحيل فهم وجه الإنسان أو ربما كان الأمر بسبب أننى إنسان وحيد أن الناس الذين يعيشون فى المجتمع يعرفون كيف يرون أنفسهم فى المرايا كما يبدون لأصدقائهم وأنا ليس لى أصدقاء، أهذا هو السبب أن لحمى عار[٢] .

هكذا يوضح لنا سارتر أهميه وجود الأخر بالنسبه إلى وأهميه وجود العلاقات الإجتماعيه لكى يتبادل الإنسان الأحكام بينه وبين الآخر . ثم يوضح لنا سارتر بعد ذلك كيف تسحيل هذه الحياه الإجتماعية المتكونة من عيون الأخرين إلى حجيم حين يفقد الإنسان جزء من حريته فى وجود الأخر فيقول «إننى أغرم للغايه بإلتقاط القسطل والنفايات القديمه وخاصه الأوراق ويشجاعه بسيطه أقربها من فمى كما يفعل الأطفال ولقد ثارت آنى «عشيقه روكانتان» ثوره عارمه عندما إلتقط ورقه مقواه ولقد تلوثت بالروت [٣] .

(١) سارتر «الغثيان» ص٣٠ .
(٢) سارتر «الغثيان» ص١٢ .
(٣) سارتر «الغثيان» ص٣٢ .

هكذا رأى روكانتان أنه لا يستطيع القيام بأتفه الأشياء المحببه إلى نفسه فهو إذاً غير حر مع وجود هذا الآخر وتلك الأشياء الموجودة فى العالم والتى تتحرك نحوه تلمسه ويهرب منها وكأنها وحوش ضارية تتجه إليه ولهذا يضبح الإنسان يعيش فى عالم يرفضه لكنه رغم عنه يجب التعامل معه وهذا يجعل الإنسان دائم الشعور بالغثيان، فالعالم هو الغثيان ذاته عندما يتجه نحو الإنسان فيكتب روكانتان «أنه يستحوذ عليّ ليس الغثيان داخلى أننى الشخص الذى دخل الغثيان، إن الأشياء المادية تبدو لى لزجه صمغيه وهو يشكو من أن الأشياء جميعاً غير لازمة زائدة عن الوجود أنها عرضيه وأنا ناعم ضعيف قذر أتلاعب بالأفكار المتشائمة، أنا أيضاً عرض» [(١)].

إن إكتشاف روكانتان الدرامى من أن العالم عرضى هو إكتشاف يمكن لأى قارئ أن يجده عند ديفيد هيوم فى القرن الثامن عشر أو بعد هذا وهو لا يعنى سوى أن قوانين العلم أو الطبيعة ليست قوانين جامده إننا نلاحظ فى الطبيعه وجود اضطرادات لكن لا توجد علاقه ضروريه بين العله والمعلول وفى كل هذا يمكن للإنسان أن يشعر بأنه لا يوجد سبب للقلق لكن إذا شعر الإنسان بهذا فلن يفهم بسهوله المازق الذى يجد روكانتان نفسه فيه أو وجوديه سارتر أن روكانتان إنسان تكون مشكلات الميتافيزيقا لدى هى مشكلات الحياه والموت وفى عالم تكون قوانينه عرضيه لا يوجد ضمان للإنسان وهو يقول لنفسه «إذا كان الأمر هكذا فيمكن للسانى أن يستحيل إلى حشره «أم أربعه وأربعين» .

إن حاله روكانتان تعطى فكره الحياه فى كون ليس عباره عن نظام محكم يمكن التنبؤبه يتحرك وفق قوانين صارمه هى بالنسبه له فكرة مرعبة. أن سارتر ملحد يفهم تعطش الناس لله وهو .يعلمهم أنهم يجب أن يعيشوا بطعتشهم دون إستقرار إلى الأبد . أنه القلق الوجودى الهم الأزلى الذى يحرك الإنسان منذ الميلاد حتى الموت ويداعب كينونته الواعيه حتى يستحيل إلى ذات واعيه تعانق حتى الفراغ الوجودى وأن تاريخ

(١) سارتر «الغثيان» ص١٦٣ .

روكانتان فى روايه «الغثيان» هو تاريخ إنسان يتحول من خداع الذات إلى بدايات المعرفه بالذات على أقل تقدير .

وهكذا تنتهى رواية الغثيان على الرغم من كونها مشكلات دراميه تواجه الخطر فإن كل شيئ يعمل إستناداً لمنطق دقيق فكل مرحلة من مراحل الإستضاءه عند روكانتان تتبع الواحده الأخرى بطريقه عقليه وبهذه الطريقه نجد أن رواية «الغثيان» روايه فلسفيه .

ويتضح أن أخلاقيه «الغثيان» هى أن كل إنسان يجب أن يجد سبباً خاصاً به للحياه لكن من الواضح أن سارتر نفسه فى هذه المرحلة من حياته كان يفكر فى حدود الخلاص عن طريق الفن وأن هجومه على الحياه غير الملتزمه قد وصل القمه فى هذه الروايه، لكن مفهومه عن الإلتزام لم يمنح أى محتوى سياسى خاص. إن روايه «الغثيان» هى روايه وجوديه وليس فيها دليل يكشف عن جود روايه من تأليف كاتب إشتراكى .

وهكذا نجد أن روايه «الغثيان» السارتريه تحتوى على: «سارتر وفلسفه الغثيان أو الشعور بانصرف من العالم» .

## ثانياً: جلسه سريه ودروب الحريه .

إن الأراء التى ذكرها سارتر في كتابه «الكينونه والعدم» عن العلاقات المحسوسه بين الناس وصفها من قالب درامى فى مسرحيته الثانيه «جلسه سريه» [(١)] التى مثلت لأول مره فى باريس عقب التحرير عام ١٩٤٤ ورغم قطاعة الأفكار التى تحتويها المسرحية فإنها تعد من أحسن مسرحياته نجاحاً بالنسبة لجمهور المسرح وأن سارتر يستعمل فى مسرحيته «جلسه سريه» كما فعل فى مسرحيته «الذباب» أساطير الدين الذي يرفضه، حيث تدور أحداث الروايه فى الجحيم لكنه جحيم غير متوقع فهو

(١) عبد المنعم (مجاهد) سارتر بيم الفلسفه والأدب- دار الثقافةللنشر والتوزيع .

على شكل حجره مؤقتة على طراز الإمبراطورية الثانيه وإن كان الأثاث بسيطاً، وليس فى الحجره نوافذ أو مرايا بل كل ما هنالك ثلاث أرائك : أريكه لكل شخصيه من شخصيات المسرحيه الثلاثه « جارسان، أنيز، استيل » .

والثلاثه يعلمون أنهم جاءوا إلى الجحيم، لكن كل منهم وهو يدخل الحجره يندهش لعدم وجود نيران مشتعله أو آلات تعذيب وفى النهايه يكتشفون الحقيقه أن كل منهم يعذب الأخر [1] .

وهكذا يظهر سارتر فى روايته هذه أهميه وجود الآخر بالنسبة للأنا بالرغم مما يمثله الأخر من عائق أمام حريه الأنا، فالأخر بالنسبة للأنا هو الجحيم بعينه .

وتضم المسرحيه تلك الشخصيات الثلاثه وكل منهم يحاول أن يحكى سبب دخوله الجحيم أو كيف كانت حياته فيبدأ بالأكاذيب إلا شخصيه واحده كانت دائماً مصدر الإعتراف لشده صراحتها لأنها إختارت قول الحقيقه كبدايه للفعل إبياناً للوجود ورغم كل الأفعال الشريره التى قامت بها إلا أنها لا تتجنبها لأنها مصدر وجودها وتنتهى المسرحيه والجميع مصرون على إرتكاب الشر حتى فى الجحيم لأن الطبيعه لا تتغير .

وتعد مسرحيته «جلسه سرية» إحدى المسرحيات الرائعه المفعمة بالحياة والإنسان لا يحتاج للرجوع إلى فلسفه سارتر ليتجاوب مع المسرحية والجو المشبع بها ويمكن للمسرحيه أن تفهم فهماً كاملاً على ضوء النظريات المقترحه والمعطاه فى كتاب «الكينونه والعدم» أما روايه «دروب الحريه» تعد نوعاً من الزخرفه يقصد بها إعطاء صوره إجماليه لطرق الناس المختلفه نحو الحريه لكنها تصبح بمختلف الأساليب، وهذا ولم ينجزها سارتر، فقد ظهر الجزء الأول والثانى «سن الرشد»، «وقف التنفيذ عام ١٩٤٥»، وظهر الجزء الثالث «الحزن في النفس عام ١٩٤٨.، وفى نوفمبر وديسمبر

---

(١) نفس المصدر السابق .

من السنه نفسها نشر سارتر فى مجلته «الأزمنه الحديثه» فصلين عنوانهما «صداقه عجيبه» من الجزء الأخير المنتظر ثم أعلم بعد هذا أنه لن يضيف إليها جديداً .

ويمكن أن يكون الجزء الأول وهو «سن الرشد» روايه قائمه بذاتها وكامله، ففيها بطل وهو ماتيو أفضت به تجاربه المركزه خلال أيام قليله من مجموعة أوهام من الحريه إلى مجموعه أخرى وكلها سخيفه، أما الجزء الثانى «وقف التنفيذ» فهو نوع أخر من الروايه، لقد أقام سارتر الروايه على نسق التكنيك «الواقعى الأمريكى عند جون دوس باسون وهى محاوله لفعل تاريخ أسبوع ميونيخ فى فرنسا عن طريق «مونتاج» لردود أفعال أناس مختلفين، وهو يقطع بسرعه- وقد يكون هذا أحياناً فى الجمله نفسها- ما يقال وما يفكر فيه شخص من الأشخاص إلى ما يقال وما يفكر فيه شخص آخر وينتقل من الأشخاص الروائين أمثال «ماثيو» إلى الناس الواقعين أمثال شمبرلن «والأدبيه» حيث ينتقل من وعى إنسان إلى وعى إنسان أخر ومع هذا ففى الجزء الثالث «الحزن فى النفس» ينتقل المؤلف إلى التكنيك الأكثر إقناعاً والذى نراه فى «سن الرشد» لكى نركز إنتباهنا مره أخرى على مصائر جماعه صغيره من أصحاب النزعات الخياليه .

والشذرات المنشوره من الجزء الرابع الناقص ليست إلا إمتداداً للقسم الأخير من روايه «الحزن فى النفس» [1]ان سارتر فى دروب الحريه فهو يحاول أن يصل إلى الحريه الحقه فيبحث عنها من خلال الشخصيات التى فى الرواية وكل شخصيه تنتهج أسلوب معين للتعبير عن تلك الحريه ولديها إقتناع ذاتى بأن هذه هى الحريه لكن تنتهى الروايه دون أن يكون أى درب من الدروب التى إختارها هى الحريه .

وهذا يقودنا إلى تحليل المواقف المختلفة بشخصيات سارتر لكى نعثر على أهم نظرياته الفلسفية .

---

(١) نفس المصدر السابق .

## الفكر الوجودى

## فى أعمال جان بول سارتر الروائية

### (١) سارتر وفلسفة الغثيان أو (الشعور بالقرف من العالم).

إندحار المثل الأعلى وسقوط القيمة، وضياع الإحساس بالسكينة وسيادة التوتر والزيف هى من الأمور البارزه فى فلسفة سارتر الوجودية.

والباحث فى أعمال سارتر الروائية يكتشف أن "رواية الغثيان" تمثل نقطه البدأ فى مواجهة الفلسفات التقليدية خصوصا وقد سادت قيم العبث والغثيان، والقرف من العالم، والعدم والنفى فى مواجهة فلسفات تعتنق القيم الأخلاقية والإثبات لقد ظهر العالم فى رواية الغثيان وكأنه بلا معنى لأنه لاهدف يمكن السعى ورائه

إن البحث فى الوجود يكشف لنا عن هذا الغموض العميق، وهذا الضباب الشامل الذى يغلف الوجود ويصيب الباحث بحالة من العجز والجزع، وهذا من شأنه أن يصيبنا بنوع من اللامبالاة الشاملة فى مواجهة العالم. ولأن الإنسان يجد نفسه غارقا فى هذا الطابع الشمولى للكون فهو يتساءل عن مبررات حياته، وعن ماهية الكون الذى يحيط به، فلا يحصل إلا على الإحساس الرهيب بالاستغلاق والغثيان والحصر النفسى أو الشعور بالضيق الشديد.

ويصل الإنسان إلى الشعور بالغثيان عندما يصطدم بالاحساس بأنه لامعنى لوجوده، وبأنه يفتقر إلى مبررات هذا الوجود - وعندما وصل «روكنتان» بطل رواية الغثيان إلى هذا المفهوم أحس أنه أصبح وقد فقد وجوده معناه، وأنه وجود شيئيى يوجد كما يوجد الشيئ أو الموضوع الذى فقد معناه كما فقدت كل موضوعات العالم معناها.

وقد ترتب على إحساس «روكنتان» بفقدان الأشياء لمعناها أنها لم تعد ذات معنى،، ولم تعد تمثل بالنسبة له تلك الوسائل التى يحقق أهدافه بواسطتها.

وعندما فقد روكنتان وجوده فى العالم وأحس أنه ملقى هناك بلا فائدة كان طبيعيا أن الأشياء من حوله تصبح بلا مبرر لوجودها «لقد تلاشت الكلمات وتلاشت معها طرق إستعمالنا لها». (١)

لقد تقطعت الأوصال بين الأشياء والعقل ولم يعد لشيئ مغزى، وبدأت كل هذه الأشياء التى فقدت مسمياتها تترنح بلا مبرر» (٢)

وهنا تظهر فى رواية سارتر العديد من المصطلحات التى تكشف عن تفاهة الوجود الانسان وحيرته بصدد العالم الذى يعيش فيه، وتفاهة وجود الأشياء، وإنحسار الدور الخاص لمضوعات العالم ومن هذه المصطلحات مما قدمناه «الحصر النفسى، الغثيان، الإستغلاق الجزع، الترنح، الوجود النفسى، تلاشى دلالات الكلمات والأشياء، تم تقطع الأوصال والدوار، والدور الذى يلعبه القذرون إعتمادا على التحايل عن طريق القانون وفكره الواجب بهدف إخفاء الغثيان الظاهر بعد أن تقطعت أوصال العلاقات بين الأشياء، ولم يعد لشيئ مغزى، وفقدت كل الأشياء مسمياتها»

**(٢) لكن ماهى العناصر التى تساعد على تكوين الشعور بالغثيان؟**

يتكون الشعور بالغثيان عبر فقدان الكثير من الشعور بالحرية، والإحساس بالوجود المستقل المؤثر فى العالم، والضياع فى الأشياء، ويتجلى الشعور بالغثيان فى العناصر التاليه :

١- إكتشاف الوجود العام باعتباره وجودا ممكنا لا ضرورة فيه، وباعتبار أنه يغرقنا إذا لم نضع مسافه بيننا وبينه،

٢- إكتشاف الحرية فى قلب الحصر النفسى الذى نشعر خلاله أننا قادرون على

---

١- چان بول سارتر، رواية الغثيان، ص٢٤.
٢- سارتر، الغثيان،ص٢٢.

أن نمنح الأشياء وجودها، عن طريق استخدامنا لها كأدوات نفتح بها أبواب المستقبل الذى نخلقه لأنفسنا.

٣- ويبدو الغثيان نفسه وكأنه هو الشعور بأن وجودنا الانسانى قد إستحال إلى وجود شيئى - ويحدث هذا بسبب عجزنا عن أن نغطى الأشياء معنى أو أن نتراجع عنها بمسافة تكفى لإكتشاف معانيها.

٤- إن مفتاح الشعور بالغثيان كما يقول «روكنتان» هو مفتاح الحياة الشخصية التى يستشعر فيها الإنسان الوجود العبث - والوجود العبث هو الذى لا يمكن تحديد وجوده أو استخلاصه من مقدمات.[1]

٥- وعندما يسلم القذرون بالحياة بين الأشياء ويعشيون كما تعيش الأشياء، فهم يعيشون الحصر النفسى عن طريق خداع أنفسهم وتقديم كثير من المبررات للنجاة من حياة العبث وهم واقعون فيها لأنهم لم يباعدوا بينهم وبين الأشياء.

ويبدو العبث خارجا من القلق الذى أحس به الفرنسيون من جراء الحرب العالمية الثانيه وغزو فرنسا يقول سارتر فى رواياته المعروفة «دروب الحرية» «الأحد ٢٥ أيلول» يوم عار، يوم راحة، يو الرب، كانت الشمس تشرق على يوم أحد المنارة، الفانوس، الصليب، الخد.

إن الرب يحمل صليبه فى الكنائس وأنا أحمل خدى فى الشوارع المزينة بزينة يوم الأحد، عجيب أنت مصاب بورم، ولكن لا: الواقع أنهم جلدونى على خدى، ياليا الشخص الصغير الدنئ الذى يحمل أليتيه على وجهه، والرأس المشقوق، المضمد

---

١- الغثيان، ص١٦٤ راجع بانسون، جان بول سارتر والمشكله الأخلاقية، ص١١٣، راجع أيضا نظرات حول الانسان، تأليف روجيه جارودى، ترجمه د. يحى هويدى، صادر عن المجلس الأعلى للثقافه، ص.ص ٨٢. ٨٣.

القرعة، .. لقد ضربوا من الخلف واحدة إثنتان، كان يمشى فى رأسه، وكان النعل يخفق فى رأسه، اليوم أحد - فأين أبحث عن العمل، كانت الأبواب مغلقة على ظلام، على فراغ على رائحة نشارة وزيت مسوّد، وحديد قديم، .. غرف ملأى حتى الانفجار بالأثاث، والذكريات والأولاد، والأحفاد رائحة كثيفه بصل عفن..، والنساء المتأملات خلف النوافذ .. كان يمشى بين الجدران والأبواب الحديدية بلا فلس، ولاشئ يأكله ورأسه يخفق كأنه قلبه، كان يمشى ونعلاه يضربان فى رأسه - فليك فلاك، يمشيان وقد غرقا فى الشوارع التى إغتالها الأحد، وكان خده يضئ منتفخا - أصبحت شوارع حرب إذن - (كان يفكر كيف لى أن آكل؟) وكانوا يفكرون أليس ثمة من يساعده، .. كان العمال يفكرون أن أمامهم يوما بطوله يفكرون فيه بالحرب يوما فارغا يجرون فيه قلقهم عبر الشوارع المغتاله، الحرب، الحوانيت المعلقه، الشوارع المقفرة..، كان فليب يدعى بيدرو كازاريس، وكان يحمل اسمه على صدره - كان بيدرو كازاريس راحلا فى المساء نفسه إلى سويسرا، خداً كبير مزدهرا مرسوما بخمسه أصابع، وكانت النساء ينظرن إليه من نوافذهن - وكان الرب ينظر إلى دانيال

أأدعوه الرب؟[1]

أأدعوه الرب؟

هكذا يبدو القلق واليأس ضاريا فى كلمات سارتر على لسان بيدرو كازاريس - فى وقف التنفيذ - إن الغثيان يخيم على مشاعره، ويربن على صدره ويحكم خياله، ويجعل من العبث واليأس وضياع النموذج الأخلاقى، والمعاناه والغضب والشذوذ، والجبن، وفقدان اليقين والإلحاد مسائل سائدة بين الناس.

---

١- سارتر - دروب الحرية، وقف التنفيذ ترجمة د. سهيل إدريس، دار الآداب بيروت، ١٩٦٥، ص٢٠٧، ٢٢٠٨.

ويستمر سارتر فى رواية (الغثيان) فى تقديم العناصر التى تساعد على تكوين الشعور بالغثيان عندما يقول على لسان روكنتان لقد أدركت أننى وضعت يدى على مفتاح الوجود، مفتاح شعورى بالغثيان، مفتاح حياتى الشخصية، والحق إن كل ماوصل إلى معرفتى بعد هذا يرجع إلى أننى أمام وجود عبث تماما [١].

وأن العبث هو مالا يستطيع إستخلاصه من مقدمات - كما ذكرنا آلفا.

(٣) مفهوم الحرية:

ومن الغريب أن يداخل العبث والغثيان مفهوم الحرية عند سارتر وخصوصا عندما يربط بين الحرية والعدم فى كتابه الشهير (الوجود والعدم).

فالحرية هنا هى مظهر للوعى الناقص الذى يقتحمه العدم من كل زاوية، والإنسان هو الموجود الوحيد الذى يستطيع بفعله أن يقحم «العدم» على «الوجود»، وكأن الانسان هو الموجود الوحيد الذى من شأن أن يعزله عن باقى الموجودات[٢] وقد يربط سارتر مفهوم الحرية بمفهوم القلق والتوتر ليؤكد من جديد قيام الحريه فى قلب العدم - فقال إن الشعور بالحرية يولد لدينا إحساسا أليما بالضيق والجزع. لذلك فإننا كثيرا مانحاول التهرب من حريتنا والعمل وفقا لماهيتنا - وكأن لدينا ماهية سابقة على وجودنا مثلنا فى ذلك مثل الأشياء ويصف سارتر الإنسان الحر - على إعتبار أنه ذلك الموجود البشرى الذى يجد فى نفسه وفى نفسه فقط دوافع تصميماته ومسوغات أفعاله ومن ثم فإنه يظل قائما بمفرده عاملا على خلق قيمه وإبداع معاييره، ومن هنا فقد ذهب سارتر إلى أن من شأنه الحرية أن تبدع القيم وتخلق المعايير لذاتها وبذاتها بمقتضى إختيار حر مطلق ،ودون أدنى باعث عقلى ،ولم يلبث سارتر أن ربط فكرة الحرية الفكرية الاستحالة (المحال) أو اللامعقول فقال أن ظاهرة الحرية لا تقبل أى تفسير ما

١- الغثيان: ص١٦٤.

٢- راجع د.زكريا إبراهيم، دراسات فى الفلسفه المعاصرة الجزء الأول. ص٥٢٢.

دام الاختيار الحر إختيارا "مطلقا غير مشروط" أو كما يقول د. زكريا إبراهيم (أو على الاصح إختيار لا معقول لا يتم بدون أساس أو بغير دعامة يستند إليها ولكن سارتر لم يقل بأن هذا الإختيار إختيار لا معقول لانه يخلو من كل مبرر عقلى بل لانه هو نفسه الذى يخلق كافة الاسس وشتى المبررات فهو الأصل فى ظهور القيم والمعايير -بل إن فكرة المحال تصبح ذات معنى إبتداء منه [١]

وهنا قد يقال إن كتاب الوجود والعدم"لم يكن يقدم الحرية فى نطاق نظرية إجتماعيه إيجابيه خصوصا وقد صور لنا سارتر الوعى الفردى بأنه وعى حر مستقل منعزل مغلق على ذاته ،وإن كان قد تخلى عن هذه النظرة فى كتابه "نقد العقل الجدلى" فهو يضع بين أيدينا نظرة عامة إلى وضع الانسان فى العالم ومحاوله لنوع من الفلسفه السياسية والاجتماعيه التى تحلل علاقة الموجود البشرى بكل من الكون الطبيعى ،والجماعة والأمة.

ولكن الباحث المدقق يستطيع أن يكتشف أن سارتر يحاول التخلص من فكرة الحرية العبثية التى إعتمدت على إعتبار الآخر عقبة فى سبيل ممارسة الحرية ، وكذلك النظر إلى التاريخ على أنه عقبة وجدار يعترض ديمومه الشعور .ويعوق إتصال مجراه ،وتصوره لهذه العقبات على أنها علل تعوق الفعل الحر ،أو هى جزء لا يتجزأ منه ومن الموقف الوجودى ،وهى الأرضية التى يمتد فيها الموقف والجو الذى يعيش فيه،وبالرغم من أن هذه العقبات ، تعوق الفعل الحر وتحد من إنطلاقه، فإن سارتر كان لا يتحدث عنها إلا بأعتبارها وجوها للعدم الموضوعى الاستاتيكى الداخل فى نسيج الوجود ،ومع ذلك فهى تظل حوافز للفعل الحر ومجالا لتوكيد الإرادة الانسانية.

---

١- دراسات فى الفلسفة المعاصره ٢ص ٥٢٣

والإنسان فى رأى سارتر لا يندفع نحو ممارسة الفعل الحر إلا عندما يشاهد هذه العقبات أمامه تسد من دونه الطريق ، والفعل الحر ليس إلا إعداما لهذا العدم المتمثل فى العقبات ، ففعل الحرية ههنا محاوله لإثبات الوجود فى أرض العدم ،والوجود المشار إليه هنا هو وجود الإنسان الفرد فى مواجهة الآخرين تلك المواجهة العبثية التى لاتعترف إلا لوجود الأنا [١]

## الحريه والوجود لأجل ذاته.

وترتبط فكره الحريه عند سارتر بما يعرف بالوجود لأجل ذاته - وهو الانسان من حيث هو ما هو، أى من حيث هو موجود لأجل ذاته قوامه العدم.أى أن الانسان يحمل العدم فى داخل ذاته .

ويتميز الموجود لاجل ذاته بثلاث خصائص أولها - ميله نحو العدم،وثانيها ميله نحو الآخر وثالثها ميله نحو الوجود[٢]

وفى لحظه الاختيار فإن الوجود لاجل ذاته يقوم بأعدام الوجود ثم إعدام ذاته ثم إعدام التقيد بماضيه لأن الماضى كما أوضحنا سابقا عقبه تحول ديمومه الشعور وتعترضه،ولذلك ومن أجل فعل الإختيار السليم يقوم الانسان بإعدام ماضيه ولأن الإنسان دائم التطلع للمستقبل فإن الحرية خاصة من خواصه بل هى هو.

إن الحرية تكشف عن نفسها فى القلق الذى ينتاب الانسان من وعيه بإنه موجود معدوم.

وعندما يحاول الإنسان تحقيق حريته فإنه يهرب من الماضى الذى إستحال إلى شئ ساكن ومكتمل تماما ،وعندما يهرب إلى المستقبل فكأنما يريد أن يمارس فعل الإختيار . [٣]

---

١- راجع ابراهيم ابراهيم ياسين الدكتور، في مقدمة كتابه المدخل إلى الفلسفة والنحل الروحية.

٢- بوسنسكى ،الفلسفة المعاصرة فى أوربا، سلسلة عالم المعرفه- ترجمه الدكتور عزت قرنى، العدد ١٦٥، ص٢٩٠، ٢٩١

٣- راجع سارتر ،روايه الحكم مؤجل ،ص٧٢

إن الماضى ليس إلا أكذوبة ،والمستقبل فراغ،والحرية هى الفعل الذى يجعلنا نلقى بأنفسنا فى هذا الفرع – لذلك تمثلت الحرية الحقيقية عند سارتر فى فترة الإحتلال الهتلرى لفرنسا، حيث يعتقد أن الفرنسيين لم يكونوا أكثر حرية فى أى وقت من الأوقات عدا وقت الإحتلال ،فقد كان لقاء المقاومة للإحتلال يتم بكل الأشكال وفى كل مكان ،فى السينما ،فى الصحف، على الحوائط ، وحتى فى أماكن اللهو. وبسبب هذا كله كان الفرنسيون يشعرون بالحريه –يقول سارتر" كنا نلتقى دائما فى كل مكان ..لأنه فى كل لحظة كان علينا من أجل أن نؤكد وجودنا أن نمارس حريتنا فى الرفض ،فى قولنا"لا" وكان هذا الرفض وذلك النفى عند سارتر يمثلان المصدر للحرية الشاملة ..وكانت العزلة الشاملة إستشكاف للحرية.[1]

وسوف نواصل إستشكاف فكرة الغثيان والحرية العبثية وتطور هذه الأفكار من خلال روايات سارتر كما قدمها المفكر الفرنسى روجيه جارودى ،وكما نقلها إلى العربية الدكتور يحيى هويدى الذى استطاع أن يقدمها للقارئ والمتخصص سهلة ميسرة تظهر فيها براعة المترجم وعمقه وسهوله تناوله للغة الفرنسية.

١– سارتر، مقال فى مجلة الكاتب الفرنسيه، سبتمبر ١٩٤٤، نقله روجيه جارودى، فى كتابه نظرات حول الانسان ،وترجمه الدكتور يحيى هويدى ، نشره المجلس الأعلى للثقافه ، ص٧٦.

## الوجودية الملحدة

## جان بول سارتر

أراد سارتر لنفسه أن يكون فى المحل الأول شاهدا يقظا على العصر الذى نعيش فيه. ولهذا عبر عما فيه من عدم . وعبر كذلك عن ارادة، الانسان فى أن يجد لنفسه مخرجا منه. وهذا التوتر الأصيل هو الذى يعطى لأعماله حياة غنية، يزداد نبضها بالطابع الدرامى كلما ازداد التفاتها الى الواقع الاجتماعى.

وسواء التفتنا الى ما فى الوجودية من محاولات توفيقية. أو تناقضات باطنيه أو تحولات ومراجعات فان هذا كله ليس الامظاهر خارجية لطريق أكثر عمقا سارت فيه ولحركة أمسكت بقيادتها وشرعت فى تخطى ذاتها اما نحو تواصل دينى واما نحو تواصل ماركسى.

اذ يبدو أن المهمه الرئيسية للفلسفة فى عصرنا قد انحصرت فى رأى سارتر فى التوفيق بين «ماركس وكيركجورد» (١).

### ١- شاهد على عصرنا

### مسرح وروايات سارتر

كانت رواية «الغثيان» - الرواية الأولى لسارتر - نقطة البدء فى فلسفة النفى والعبث. وكانت موجهة ضد الفلسفة التقليدية: فلسفة الاثبات والقيمة.

والمحور الفكرى لهذه الرواية التى تمثل منشورا فلسفيا حقيقيا يدور حول القول بأن العالم لا معنى له من حيث أننى كانسان ليس لى من هدف أسعى وراءه فيه.

والتجربة الأثيرة عند سارتر، تلك التى قدما لنا تحليلا لها فى الغثيان تكشف لنا عن عالم قريب جدا من عالم هيدجر. فهيدجر فى كتابه:

---

١- ا. مونييه: مقدمة الى الفلسفات الوجودية دينوبل ١٩٤٦، ص ٩٠.

«ماهى الميتافيزيقا؟» كتب يقول: «ان الجزع العميق الذى ينكشف لنا كلما امتددنا بجذورنا فى أعماق الوجود كما لو كان ضبابا صامتا من شأنه أن يغلف الأشياء والآخرين بصورة غريبة ويغلفنا نحن أنفسنا بلا مبالاة شاملة. وهذا الجزع هو الذى يكشف لنا عن الوجود فى طابعه الشمولى»

هذا الكشف هو الذى حاصر بطل رواية الغثيان: «أنطوان روكنتان» فقد تساءل روكنتان يوما عن مبررات حياته، وسأل نفسه عن كينونته، وعن ماهية الكون الذى يحيط به: فكان هذا كافيا لأن يصبح نهبا لشعور من الحصر النفسى والاستغلاق والغثيان.

والغثيان هوالشعور الذى نحس به أمام الواقع عندما نصل الى معرفة أنه يفتقر الى مبررات وجودة والى أنه مستغلق.

وابتداء من اللحظة التى أحس فيها «روكنتان» أن حياته لا هدف من ورائها وأنه يسعى فيها الى غير غاية، وأنها فقدت معناها أحس أنه أصبح موجودا كما يوجد الشئ أو الموضوع.

والأشياء والموضوعات والعالم قد فقدت كلها فى نفس الوقت معناها. واذا كانت حياة روكنتان لم يعد لها معنى فان الاشياء لم تعد تمثل بالنسبة له وسائل لتحقيق هدف، أو نقط ارتكاز لأفعاله، انها لم تعد أدوات أو حتى عقبات: انها هناك بلا مبرر لوجودها، تماما مثله هو: «لقد تلاشت الكلمات وتلاشت معها دلالة الأشياء: وتلاشت معها طرق استعمالنا لها» [١]

وتقطعت الأوصال بين الأشياء والعقل. لم يعد لشئ مغزى وبدأت كل هذه الأشياء التى فقدت مسمياتها [٢] تترنح بلا مبرر: «كل شئ وجوده مجانى: هذه

---

١- سارتر : الغثيان، ص ٢٤.

٢- سارتر : الغثيان، ص ٢٢.

الحديقة: هذه المدينة: أنا نفسى. وعندما نأخذ هذا فى اعتبارنا، فسيصيبنا دوار الرأس. ويبدأ كل شئ فى أن يطفو، ذلك هو الغثيان. وهذا هو ما يحاول القذرون أن يخفوا حقيقته اعتماد على فكرة القانون أو الواجب. مع أن وجودهم مجانى تماما كوجود الآخرين: الا أنهم لا يحبون أن يشعروا بأنهم زائدون عن الحاجة.[١]

أمامنا هنا بعض العناصر التى تساعد فى تكوين هذا الشعور بالغثيان: اكتشاف الوجود العام باعتباره وجودا ممكنا لا ضرورة فيه، وباعتبار أنه يغرقنا اذا لم نضع مسافة بيننا وبينه وذلك عن طريق تجاوزه باعطائه معنى، واكتشاف الحرية فى قلب الحصر النفسى الذى نشعر فيه بأننا قادرون على أن نمنح وجود الأشياء عن طريق استخدامنا لها كأدوات نفتح بها أبواب المستقبل نخلقه لأنفسنا، أما الغثيان نفسه فهو شعور بأن وجودنا الانسانى قد استحال الى وجود شيئى. وذلك يتم عندما نعجز أثناء اعطائنا الأشياء معنى عن أن نتراجع عنها أو نباعد بيننا وبينها بمسافة.

والقذرون هم أولئك الذين يسلمون بهذا المصير، يسلمون بأن يعيشوا كما تعيش الأشياء توجد ما هياتها سابقة على وجودها وتتحكم فيه. أولئك يهربون من الحصر النفسى عن طريق خداع النفس ومن خلال كثير من المبررات التى يقدمونها لأنفسهم.

يقول روكنتان: «لقد أدركت أننى وضعت يدى على مفتاح الوجود: مفتاح شعورى بالغثيان: مفتاح ·حياتى الشخصية.والحق أن كل ما وصل الى معرفتى بعد هذا يرجع الى أننى امام وجود عبث تماما»[٢]. وهو يحدد معنى العبث بقوله: «انه مالانستطيع استخلاص وجوده من مقدمات».

كانت هذه هى نقطة الانطلاق فى فكر سارتر وكانت هذه هى تجربته الأولى. فالنقد الذى وجهه ضد الموضوعات وضد العالم الموضوعى متصل اتصالا وثيقا بنقده للعالم البرجوازى: عالم الحقائق الموضوعية والقيم الثابتة.

---

١- سارتر : الغثيان، ص ٢٩.
٢- الغثيان : ص ١٦٤.

في هذه المرحلة من تفكير سارتر مانزال في مرحلة: تقويض الصور القليدية [١] الأمر الذي سبقته فيه الحركة السيريالية (فوق الواقعية) بعشرين عاما.

وهذا التقويض للمبادئ لم يكن الا اجراء علاجي. وذلك لأنه اذا كان سارتر قد أظهر لنا أن هناك تحت القشرة السطحية للأوضاع الاجتماعية السائدة في هذا العالم الذي يغلي وينذر بالتفجير في كل جزء منه: توجد أشياء لاهيئة لها: ويوجد العدم: فان هذا كله بالنسبة اليه لم يكن الا لحظة مارس فيها حريته.

لكن في هذه الرواية اتضحت معالم الحدود الرئيسيه التي تحد من فلسفة سارتر ومداها. وهي أن الخصائص المميزة للعالم الرأسمالي في مرحلة انهيار بكل ما وصل اليه من عبث وبشاعة قد نظر اليها سارتر-في مبالغة تعسفية- على أنها خصائص أزلية للكيان البشري. والغثيان لم يكن مجرد رد فعل تاريخي في مواجهة عالم يتحلل، بل نظر اليه سارتر على أنه رد فعل ميتافيزيقي أمام الحياة بوجه عام.

فالخلاص الذي قدمه سارتر لروكنتان من الممكن جدا أن يؤول على أنه هروب إلى عالم آخر مختلف عن هذا العالم الذي يعيش فيه: مادام قد قام على ابراز نقائض هذا العالم بصورة مدروسة. وما دام قد بني على هدم كل أمل يمكن أن يلوح: وذلك بهدف أن يعطي لكل جزئية في هذا العالم مكانها ودلالتها في عالم الخيال والعمل الفني: «ليس ثمة جمال في عالم الواقع. ان «الجميل» قيمة لايمكن أن تظفر بتطبيق لها الا في عالم الخيال، وهو عالم يتضمن اعدام هذا العالم الذي نعيش فيه اعدامه في بنيته الجوهرية» [٢]

ورواية «الذباب» كانت عملا رمزيا او تصويرا للحتلال الهتلري موجها ضد التعاون مع العدو. فعندما وقف بيتان يدعو فرنسا الى «محاسبة النفس واتهامها»

---

١- بانسون : جان بول سارتر والمشكلة الأخلاقية ص ١١٣.
٢- الخيال، ص ٢٤٥.

وعندما انتهى حب المحافظة على النظام -النظام القائم- بطبقة من طبقات المجتمع الفرنسى وبقادة هذه الطبقة الى الخيانة والى الدعوة الى العبودية والخوف، قام «أورست» يذكر الناس بالكرامة والمقاومة: «اذا ما تفجرت الحرية فى نفس انسان فان الآلهه لا تستطيع أن تقوم بشئ ضد هذا الانسان [١]. وصاح مدويا ضد السلطة: «انك ياجوبيتير ملك الآلهه، ملك الحجارة والنجوم، سلك أمواج البحر، ولكنك لست ابدا ملك الناس» [٢].

وهذه المقاومة جعلت سارتر يمر بتجربة جديدة. ولهذا نجده فى الصفحات الأخيرة من كتاب «الوجود والعدم» يقدم -على استحياء- نظرة أخلاقية. وذلك لأن الصداقات التى كونها سارتر أثناء حركة المقاومة وقد كان أحد الذين شاركوا فيها -أوضحت له ما الذى يمكن أن تكون عليه هذه النظرة الأخلاقية. وعندما كتب مسرحية جعل أبطالها رجال حركة المقاومة. وهى مسرحية «موتى بلا قبور» فانه كان يعبر عما يمكن أن تكون عليه روح المقاومة هذه: ذلك أن مبررات الوجود لم يجدها رجال المقاومة فى أنفسهم على نحو ما كانت تمليه روح الفلسفة الوجودية فى خطواتها الأولى.

**هنرى:** لم تريد منى أن أبدأ حياة جديدة فى الوقت الذى يمكننى أن أموت فى وفاق مع نفسى.

**كانورى:** لأن هناك رفاقا من واجبنا أن نساعدهم.. هناك أناس آخرون فى المناجم: عجائز مرضى، نساء لا تتحملن أرجلهن، انهم جميعا بحاجة الينا.

**هنرى:** لن اشغل نفسى طوال حياتى الا بالسؤال عما يخصنى أنا.

---

١- سارتر : الذباب الفصل الثانى، ٢ . ٦ ص ٧٩

٢- سارتر : الذباب الفصل الثالث، ٢ ص ٩٩.

**كانورى:** سيكون لديك الكثير مما تستطيع تقديمه للآخرين، وستنسى نفسك.. انك تشغل نفسك بأمورك الخاصة أكثر من اللازم... فى حين أن ما يهم حقيقة هو ما سوى ذلك: العالم وما نفعله فى هذا العالم، الأصدقاء وما تقدمه لهم [١].

وقد لخص سارتر فى محاضرته التى القاها عام ١٩٤٦ تحت عنوان: «الوجودية فلسفة انسانية» تلك التجربة فى صورتها العامه قائلا «عندما نريد الحرية» نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية الآخرين ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا. ثم يستنتج مباشرة من هذا الكلام النتيجة التالية: «اننى أجد نفسى مضطرا فى نفس الوقت الذى أريد فيه حرية الآخرين الى أن أريد حريتى» [٢].

وهذه العودة الفجائية الى الأخلاق الكانطية فى جو وجودى لا يسمح بها مطلقا يعد تناقضا فى فلسفة سارتر. لكن هذا لا يهمنا الآن، فقد كتب فى نهاية «موتى بلا قبور» ذلك المنظر الجميل الذى نقلناه الآن (بين هنرى وكانورى). وأدخل بعض التعديلات عليه فى الطبعات اللاحقة. والقى تلك المحاضرة عن الانسانية التى وان لم يكن قد أعلن عدم اعترافه بها، فقد وصفها على الأقل بأنها جاءت غير ناضجة. لكننا هنا لسنا بازاء أحداث ثانوية. الأمر الذى يؤكده التطور المعاصر الذى شهده فكر سارتر. فسارتر قد شعر بوجود واقع لاقبل له بالشك فيه، الا وهو التعاون الانسانى الذى لم يستطيع مذهبه الأول الذى عرضه فى «الوجود والعدم» أن يقيم له أى وزن.

ولم يكن الأمر امامه الا أحد حلين: اما أن يشطب بجرة قلم من انتاجه ماأصبح واضحا، وهو ادخال هذا الواقع الجديد، لكن هذا سيكون بمثابة حكم بالاعدام على مذهب أراد أن يسيطر على «الانسان الشامل» بدون أن يفقده أى بعد من أبعاده. وأما أن يتخطى الصورة الأولى التى قدمها لهذا المذهب. ويعبر أكثر اجزاء المذهب الفلسفى لسارتر خصوبة عن هذا الجهد الذى بذله فى سبيل تخطى هذه الصورة الأولى التى قدمها.

---

١- سارتر : موتى بلا قبور. الفصل الرابع، ٣ ص ٢٤٥، ٢٤٨.
٢- سارتر : الوجدية فلسفة انسانية، ناجيل، ١٩٤٦، ص ٨٣.

ففى عام ١٩٣٨ كان قد وجد روكنتان مفتاح سر الوجود فى «الالغاز» وفى عام ١٩٤٣ كان سارتر ما يزال يكتب فى «الوجودوالعدم» يقول: «الحرية اختيار لوجودى. وهذا الاختيار اختيار عبث» [1]. وكانت هناك ثلاثة أحداث ذات أهمية كبرى ساعدت على تغذية فكر سارتر فى هذا المجال: ميونخ، والحرب، والمقاومة.

لكن ثمة تغييرا جديدا طرأ على الموقف أصبحت معه العزلة غير ممكنه. فكل انسان قد وجد نفسه أمام هذه الصورة الجديدة للحرب والمقاومة ملتزما التزاما واقعيا وبكل كياته بالحرب. لم يعد العصر الذى نعيش فيه عصر الجيوش التى قوامها محاربون بالمهنة، ولم يعد كذلك العصر عصر وجود «جبهة محاربة» وراءها مؤخرة. أصبح الفرد حكما ومشاركا فى الصراع، فى كل الصراعات سواء منها صراعات الأسلحة أو صراعات الأفكار. وأصبح لزاما عليه أن يختار، لأن كل شئ أصبح له دوره. ان الإنسان أصبح مكتوبا عليه بصورة حقيقة وواقعية أن يكون حرا، وسط كل هذه المشكلات وجميع تلك الصراعات، وأصبحت المأساة هى الجو اليومى الذى يعيش فيه الانسان وجوده.

وبعد التحرير أعاد سارتر فى ضوء هذه التجربة الجديدة التفكير فى ميونخ والحرب. وذلك فى سلسة من الروايات التى أطلق عليها اسم «دروب الحرية» والتى بدأ فيها «الالغاز» على أنه مجرد لحظة من لحظات هذا الواقع التاريخى ولم يعد يمثل جوهره الرئيسى.

أصبح سارتر فى هذه الرويات يتساءل عن معنى الحياة الاجتماعية ومعنى التاريخ ومعنى الحياة.

واتخذت الحياة الاجتماعية - بكل ما تتميز به من خصائص فى هذه الروايات. صورة مكبرة. ذلك أن الحرب قد عبرت بوحشية صارخة ،باهدار للشخصية الفردية عن

---

١- الوجود والعدم ص ٥٥٨.

قيمة البعد الاجتماعى فى حياتنا، قيمة هذا الشئ الذى يمتد فينا، وبالرغم منا: «كنا نشعر من خلال لمسات غير مشعور بها وتغيرات بسيطة اننا قد طوقنا بنبات عشبى ضخم وخفى الحرب. كل واحد منا يشعر بحريته لكن لا حيلة لنا فيما نحن فيه. الحرب أمامنا. وفى كل مكان. أنها تسيطر على كل أفكارى :على كل كلمات هتلر، وأفعال جوميز،لكن أحدا لا يشعر بأنه منوط به عمل شئ أو تجمع شئ، وبهذا الإعتبار فإن الحرب تصبح ولا وجود لها إلا بالنسبة إلى الله. لكن الله غير موجود. أما الحرب فموجودة"[1] وهنا يحاول إنسان سارتر أن يضرب آخر مايقف حائلا بينه وبين الانطلاق إلى مالا نهايه وبلا حدود.

وهنا ويبرز أمامنا احدى السمات الرئيسية للوجودية فى صورتها الأرلى، ويكتش فى الوقت نفسه أحد المعوقات أمام انطلاقها: فأنا موجود فى العالم، ووجهة نظرى فيه ستكون دائما ذات طابع ذاتى. حقا ان هناك بالنسبة الى الرأى العام وبالنسبة الى العلم عالم موضوعى تحدد كيانه باعتبار أنه عالم لم يدركه أحد فى أى مكان. لكن هذا العالم لا يمثل عالم التجربة الحية. ولا استطيع من جانبى أن أضع نفسى خارج العالم لكى أظفر بصورة كلية له.

وبالرغم من ذلك، فان الحرب ليست كما قال عنها سارتر «مائة مليون من الذوات الحرة تواجة كل منها جدرانا مرتفعة: وترى كل منها عقب سيجارة يحترق ووجوها مألوفة يخط كل منها طريقة بمسئولية الخاصة»[2] ذلك أنه من الضرورى لكى أفكر في الحرب فى صورتها الشاملة أن أسقط من حسابى فى استخفاف أي اعتبار للموضوعية. فاذا كنا أمام مكعب ندركه وكنا كثيرين فان ملامح المكعب سيختلف ادراكها من شخص الى آخر بحسب مكانه الذى ينظر منه الى المكعب. واذا درت حول المكعب فمن الحق أننى لن أجمع عنه الا مجموعة من الملامح التى مهما

١- سارتر : الحكم مؤجل. ص ٢٥٧.
٢- سارتر : الحكم مؤجل.

تعددت فانها لن تقدم لى المكعب نفسه أبدا. لكن القانون الذى يخضع له المكعب فى تكوينه كما يقدمه لنا علماء الرياضة، سيتيح لى ليس فقط أن أقابل وأوفق بين وجهات النظر المختلفة التى جمعناها حوله بل أن التفت الى كل نظرة من النظرات الخاصة والى أوهامنا الفردية حول المكعب. ويقودنا تحليله لحادثة تاريخية مثل اتفاقية ميونخ الى استخلاص ملاحظات شبيهة بتلك. وذلك بالرغم من أن وجهات النظر الفردية ستكون أكثر تعقيدا من وجهات النظر المتفقة حول المكعب فانها ستتيح لنا أن نكون فكرة عن الحدث، ران تقدم بصدده قانونا موضوعيا مستقلا عن موقفنا الشخصى بازائه وعن مشروعتنا الذاتية.

هذه الرغبة التى نجدها عند سارتر فى ابعاد فكرة الموضوعية من دراسة الظواهر التاريخية(ظنا منه بان العلاقات الانسانية اذا خضعت لظروف مرسومة فى الحياة الاجتماعية فانها تتخذ سمة الأشياء الجامدة وتخضع لقوانين موضوعية) قد قادته الى أن يستبعد من الجزء الثانى فى رواية"دروب الحرية" شخصية من الشخصيات، هى شخصية برينيه، تلك الشخصية التى ظهرت فى كل من الجزء الأول والثالث.
وذلك لانه كان من المتوقع أن يؤول برينيه ميونج تأويلا موضوعيا ،ولكن لم يعد ثمة مجال للاعتقاد فى صحة القول بأن الحادثة التاريخية تفتقر إلى الوحدة، سواء تلك التى تأتيها من أسفل عن طريق شعور الجماهير. أو من أعلى : من وجهة نظر الله،و لم يعد هناك مجال للاعتقاد فى صحة القول بأن اشتعال الحرب مجرد صدام لا يخضع لاى قانون وتتصارع فيه ملايين الاقدار الفردية التى تسيطر على كل فرد منها مجموعة من الظروف التى تتحكم فيه لكنه لا يملك تفسير وحدتها أو الاهتداء الى معناها.

فليس بصحيح فيما يتصل بفترة مونج كما انه ليس بصحيح فى أية فترة من فترات التاريخ أن الحدث التاريخى هو الذى يعطى للماضى معنى.

لكن بالرغم من ذلك اليك الفكرة الرئيسية التى سيطرت على رواية "الحكم مؤجل":"ها هو ذا ينظر الى العشرين سنة التى انقضت من عمره.. مجموعة من الأيام حصرت بين طرفى جدار بلا أمل،فترة من الزمان وضعت أحداثها فى كتالوج. لها بداية ولها نهاية،قد تذكرها الكتب المدرسية للتاريخ تحت عنوان"ما بين الحربين".
عشرون عاما بين ١٩١٨-١٩٣٨عشرون عاما فقط !! ياله من مستقبل واهم. ذلك الذى كان يتطلع اليه. كل ما عشناه منذ عشرين عاما عشناه واهمين.. أما الآن، فها هى ذى الحرب، حياتى قد انتهت، وحياتى كانت هكذا، لكن على أن أبدأ الطريق من جديد"(١)

وعندما يوضح لنا سارتر أن ماضينا قد تجمد.واستحال إلى شئ لا حركة فيه، وانه لا سبيل الى اصلاحه كما لو كان شيئا قد حرم علينا لمسه، فبوسعنا أن نتتبعه فى هذا كله دون تردد. وعندما يقول لنا أن التاريخ يظل معلقا حتى اللحظة التي يقع فيها الحدث وأن الكلمة الأخيرة لهذا التاريخ ظلت دائما أمرا غير مقطوع به فاننا لانفكر مطلقا فى معارضته. لكنه يخطو خطوة أبعد من هذا، فانطلاقا من الملاحظة التى يقول بأن عدم الضرورة التى تسم فترة معينة من التاريخ من شأنها أن تخلع على الماضى معنى، كما لو كان التاريخ بدون هذه الفترة مجردا من أي معنى وكما لو كانت حياتى نفسها لا معنى لها أيضا وهذا أمر نسلم به حقا بالنسبة الى شخصية كشخصية «ماتيو» لأنه طوال بحثه عن معنى مجرد وفارغ للحرية أخذ يطفو على القشرة الخارجية للتاريخ كما لو كان قطعة من الخشب داخل دوامة مائية. لكن اذا كان صحيحا ما يقوله سارتر من أن هناك «ملايين الناس قد أخطأوا خطأ غبيا فى تفسير معنى التاريخ فى الفترة الواقعية بين ١٩١٨، ١٩٣٨ فان هناك أيضا أناسا قد عاشوا وصارعوا ولم ينتظروا من الحادثة التاريخية أن تقدم لماضيهم معنى. فسواء وقعت

---

١- الحكم مؤجل، ص ٧٢.

اتفاقية ميونخ التى تم فيها التسليم بكل شئ أم لم توقع فان هؤلاء الناس كانوا وسيظلون أولئك الذين صارعوا من أجل عدم التسليم.

لكن سارتر أسقط هؤلاء من حسابه فى روايته. بحيث أن الشعب لفرنسى بدا كما لو كان كتلة من البشر فقدت شكلها وفاعليتها.

والأمر شبيه بهذا فى رواية «سن الحلم» .. فان معركة الحرية التى اشتغلت حينذاك فى الحرب الأسبانية لم يثرها سارتر فى الصفحات الأولى الا على لسان تخبطات شخصية سكير متنور.

ومن الواضح أن طريق الحرية فى هذه الرواية لم يكن يمثله هذا الطريق في نظر سارتر. علي عكس من ذلك فإن سارتر قد جعل صاحب هذه الشخصية يحذو حذو ماتيو في كل الخطوات التي قام بها، وبكل ما صادفه من عقبات باحثاً عن النقود اللازمة لإجهاض رفيقته من حملها.

وعندما أدرك "فليب". الذى لم يستطع أن يجد وحده شخصيته فى سبتمبر ١٩٣٨ -أنه أصبح أسيرا، فان الضابط أخذ يضحك أمامه ملئ شدقيه.

قال له فليب فى حزم: لست الا هارب من الجندية.

فأجابه الضابط: هارب !! ان هتلر ودلادييه يوقعان اتفاقيتهما غدا، أيها الصديق المسكين. ولن يكون بعد اليوم حرب ولم تكن أنت فى يوم ما هاربا من الجندية. [١].

هذا الحدث لا يمكن أن يحدث الا بالنسبة الى شخص يقوم بفعل مجرد. بفعل قصد من ورائه أن يحقق التوافق مع نفسه بأن ينكر نفسه أو ينشد نجاة روحة. لكنه لايهدف الى تغيير موقف ولايسعى الى أن يلعب دورا له وزنه فى صراع قوى

---

١- الحكم مؤجل، ص ٢٣٥.

متضارب. فى هذه الحاله من الممكن أن يخلع الحدث على هذا الفعل جوا غير متوقع، أو من الممكن أن يجعل من صاحبه بطلا أو مجرما أو يتركه كما هو، مجرد ورقة ميته لكن الفعل الواقعى الذى يترك بصامته على الأشياء. الفعل الذى يمثل فعلا حقيقا فانه لا النصر ولا الهزيمة يمكن أن تضيف اليه معناه. لأن معناه يحمله الفعل فى نفسه. وهذا أمر لم يحدث أبدا لأبطال «دروب الحريه». فعندما يفرغ «ماتيو» طلقات بندقية فى الجنود الألمان فى ضرب من النشوة فانه لا يبحث من وراء هذا العمل عن تأثيره بقدر ما يبحث عن نشوته هو أثناء تأدية لها. فعمله ليس حادثة اجتماعية بل حادثة ميتافيزيقية وشخصية: رغبته فى أن يترك أثره على الأشياء، ان عمله هذا ليس له من الدلالة التارخية اكثر مما لجنون اروسترات. [١].

وسارتر نفسه كان من رجال المقاومة. ولم تكن هزيمة هتلر هى التى جعلت لماضية معنى. فإذا كان قد قدر لهتلر أن يسيطر على أوروبا عشر سنوات أخرى بعد هزيمته، اذا فرضنا أنه ظل السيد الآمر فان المعنى الذى كان سيكتبه الماضى فى حياة سارتر لم يكن سيكون مصدره هذا الحدث، ولم يكن سيكون مصدره حساب دقيق أو غير دقيق لا مكانتة النصر، بل كان سيكون نابعا من كفاحه فى سبيل وضع نهاية لهذة السيطرة. واذا ما استطعنا استخلاص ما تضمنه هذا الفعل فان فكر سارتر فى هذا الموضوع كان سيتجاوز التصور الذى بدأ منه.

كتب سارتر يقول: «ان الحرب والهزيمة قد حطما اليقين الهادئ الذى جعل الانسان يتصور أن العالم قد صنع من أجله [٢].

ولاشك أن هذه التجربة عميقة. لكن الحرب بالنسبة الى ملايين الناس تمثل حياة يومية. لم تكن تمثل بالنسبة اليهم تجربة فريدة بل تجربة يومية.

---

١- مواطن من أفسوس ببلاد اليونان. أراد أن يخلده التاريخ بعمل لا ينسى فقام باحراق معبد ارتسين فى أفسوس (المترجم).

٢- سارتر : الموت فى النفس، ص ٤٦.

وعندما كتب سارتر يقدم العدد الأول من مجلته «العصور الحديثة» قال: «عندما وضعت الحرب أوزارها تركت الانسان عاريا بلا أحلام، تركته أمام قواه هو، بعد أن فهم أخيرا أنه ليس له الا أن يعتمد على نفسه»... وقد كان بهذا يحدد أكثر وضوحا عندما بين لنا طوال «دروب الحرية» ان كلا منا ضالع رغم أنفه فى الأحداث التى تقع فى العالم من حوله.

لكن سارتر فى هذا كله لم يستكشف الا عقبات الحرية، لا الطرق المؤدية اليها. انه قد أوضح لنا فقط مالا يدخل فى تكوين الحرية ويستطيع من هذه الرواية أن نصف شخصياته الرئيسية فى ثلاثة مستويات مختلفة.

١- **القذرون:** ويمثلهم «جاك» ذلك البرجوازى القانع. الذى يتصور أن ثمة نظاما وأن هناك حقيقة وقيما. وأنه ليس هناك مشكلة. كل شئ عنده قد وجد حلا. ولاشئ بحاجة الى اعادة النظر. وهو لايعرف الغثيان ولا الحصر النفسى.

٢- **الانسان الذى يخدع نفسه:** ويمثله «برينيه» الشيوعى. فهو قد مر بتجربة الغثيان، واستشعر الحصر النفسى. لكنه تخلص منهما عندما شرع فى الايمان بوجود حقائق مستقلة نابعة من الذات، ولها من الوجود الثابت ما للأشياء. انه قد أخذ نفسه مأخذ الجد. وخوفا من نتائج حريته الشخصية فانه ترك نفسه نهبا للعالم الموضوعى. فهو يعتقد أن رسالته محفورة فى الأشياء. ولهذا فانه ألغى حريته.

٣- **وأخيرا «ماتيو» الرجل الذى هرب من كل موقف لأنه كان يفتقد حريته:** «حريتى، انها ليست الا أسطورة. ولا قوام لحياتى الا بما عليها من تحتها فى دقة آلية. وأنا لست الا عدما، أنا لست الا هذا الحلم المتغطرس الحزين الذى أقنع فيه نفسى بأنى لست شيئا أو بأنى لا أمثل دائما الا شيئا آخر غير ما أنا عليه»[1].

---

١- سارتر : سن الرشد. ص ٢٢٠.

لكننا لم نصل بعد مع هذا كله الى الحرية الحقيقة. وقد أعلن سارتر عن الجزء الأخير فى سلسة «دروب الحرية» وقال أنه سيجعل له عنوانا «الفرصة الأخيرة» لكن هذا الجزء لم يكتبه سارتر حتى الآن.

وعلينا أن نبحث عن السبب فى هذا من تطور فكر سارتر الخاص.

فسارتر فى وصفه لشخصيات رواياته كان دائم الحوار معها.. وكان يحاول بهذا أن يفهمها وينتصر عليها وينتزعها من ذواتها. ونريد نحن أن تكون خطتنا معه هى نفس خطته مع شخصياته.

فقد حرص فى هذه المرحلة من تفكيره أن يجعل الانسان على وعى جاد بمسئوليته المطلقة. وذلك بأن بين لنا أن أساس الوجود قائم فى الحرية، والفرد عنده لا يمثل أحد عناصر الكل أو احدى حلقات السلسله وحياته لا تمثل هى الأخرى تطورا يسير وفق قانون ما، الحياة الانسانية لاتتطور عنده ولا تزدهر كما تتطور حياة النبات الذى يوجد مستقبله كله مرسوما فى البذرة. لأن الانسان هو صانع وخالق مستقبله.

وهذه اليقظة نحو المسئولية مرحلة ضرورية. كلها لاتكفى لتوكيد الحرية. اذ ستظل أمامنا مهمة معرفة كيف تمارس هذه الحرية. و«دروب الحرية» لم تطرق أى باب فى هذا المجال. ولم ننتظر فيها أن تكون مع حنين «بوسويه» ومع ما يقول به من عناية الهية ومع مقاله فى التاريخ الشامل، وذلك لأن العالم الذي يعيش فيه سارتر عالم بلا أساس من المعقولية. كل منا ترك وحيدا مع حريته، وكل شئ يعاد النظر فيه فى كل لحظة تمر بنا.

لكن هذا التصور لا يمثل تجربتنا المكتملة مع التاريخ، حقا . ان التاريخ يشهد بوجود لحظات تقطعت فيها أوصال التاريخ، لكن هذه الأشلاء لا تبدو كذلك الا من حيث أنها تعرقل تقدم السلسلة الضرورية للأحداث أو من حيث أنها تدفعها الى مواصلة السير. فالامكانية نفسها التى تبدو فى مجرى التاريخ لا تفسر الا من خلال

تلك الحتمية. وعدم قدرتنا على عزل هذه اللحظات شبيه تماما بعدم قدرتنا على أن نفصل قطبى مغناطيس عن طريق قسمته الى نصفين. فتصور سارتر للحرية لم تكن تصورا منعزلا. «فالنحن لا تمثل مجرد اتفاق يعقد بينى وبين مجموعة من الذوات الاخرى، [1]. والمجتمع لا يمثله فقط «الآخر» والتاريخ ليس مجرد علاقات متداخلة بين الذوات. ان المجتمع والتاريخ طالما لم ندركها فى طبيعتها الخاصة، باعتبار أن كلا منهما يمثل طبيعة تقابل الفرد وتصطدم به، وباعتبار أن لكل منهما «موضوعية» بالمعنى الذى قدمه ماركس لهذه الكلمة فى تحليله لفكرة الاغتراب، فلن يكون أمامنا الا مجموعة من الحريات التى لا حصر لها، والتى لا سبيل الى أن تتواصل، أى أنه لن يكون أمامنا الا الفوضى. وعند ملاحظتنا لغاز من الغازات، ذراته فى حالة من التعادل، سنشهد هذه الحالة التى مهما تكن تقريرية ومهما تكن قيمتها نسبية ومحدودة. كما هو الحال فى قانون ماربوت، الا أنها ستكون سلبيا الوحيدة. الممكنة للسيطرة على هذا المركب الذى قد يصيبنا بالدوار.

فالأمر يتعلق هنا بهروبنا من هذا الدوار الذى يصيبنا اذا ما تركنا أمام حريتنا الفردية المنعزلة، ويتعلق بملاحقتنا للآخرين، بوسيلة أخرى تختلف عن ملاحقة كل منهم واحدا بعد الآخر.

وهذة المشكلة: مشكلة الحرية ومشكلة الآخرين ستكون بمثابة الخميرة التى ستؤدى الى جميع التطورات المقبله التى شهدها فكر سارتر.

ان تجربة الغثيان قد أوضحت لنا كيف أن الأشياء والعالم من الممكن أن تفقد معناها.

---

١- جان لاكروا: الماركسيه والوجودية والمذهب الشخصانى - المطابع الجامعية لفرنسا، عام ١٩٥٩، ص ٥٧.

وكانت تجربة ميونخ والحرب كفيلتين باظهار السهولة التى يتم بها هذا. ففى اليوم الذى اعلنت فيه التعبئة كانت الأشياء قد فقدت مستقبلها الذى تطلعت اليه من قديم، ولم نكن قد قدمنا لها مستقبلا جديدا بعد: كانت الأشياء «تطفو» فى الحاضر، وشعر «ماتيو» بأنه بائس، وبأنه لا وزن له، كان وجوده عاريا، كانوا قد اغتصبوا منه كل شئ. لم يكن امامى شئ احتفظ به، حتى ولا الماضى. ومع ذلك، فقد كان هذا الماضى وهما. وأنا اسف عليه. كان حاله يقول: لقد جردونى من حياتى .[1].

لكن الحياة تستمر، والتاريخ لا يتوقف. ولم يكن «ماتيو» هو الذى سيعيش استمرار التاريخ، بل سارتر. هل يعنى هذا أن حرية «ماتيو» التى كانت بلا هيئة ستتخذ لها أخيرا شكلا محددا؟ ليس بعد.

لم نكن فى أي وقت من الأوقات أكثر حرية مما كنا وقت الاحتلال الألمانى لبلادنا. كنا قد فقدنا كل حقوقنا... كنا نلتقى دائما فى كل مكان، على الجدران، وفى الصحف، وعلى شاشة السينما، بهذا الوجه القذر الكالح، الذى أراد غزاتنا أن يعطوه لنا. وبسبب هذا كله كنا أحرار»[2]. وذلك لأنه فى كل لحظة كانت تمر بنا كان علينا من أجل أن نؤكد وجودنا أن نمارس حريتنا فى الرفض،فى قولنا «لا». وكان هذا الرفض وذلك النفى عند سارتر يمثلان المصدر لحريتنا. «هذه المسئولية الكاملة فى تلك العزلة الشاملة. الم تكن تتمن استكشافنا لحريتنا؟.[3]

وهكذا فان حركة المقاومة لم تكتسب المعنى الذى لها بتمسكها بمثل أعلى له وجود موضوعي. ان الماضى ليس الا أكذوبة. والمستقبل فراغ. والحرية هى الفعل الذى يجعلنا نلقى بأنفسنا فى هذا الفراغ لكى نرفض تلك الاكذوبة، انها اذن ليست قائمة على الوجود بل على العدم.

١- الحكم مؤجل : ص ٧٢.
٢- سارتر : مقال فى مجلة «الكتابات الفرنسية» سبتمبر ١٩٤٤.
٣- سارتر : مقال فى مجلة «الكتابات الفرنسة» ستمبر ١٩٤٤.

تلك اذن كانت المرحلة الأولى فى تفكير سارتر: وما قدمه من دليل عليها فى أعماله الأدبية. وعلينا الآن أن نتجه لدراسة تطورة الفلسفى وبلورته. وبعد هذا: عن طريق اتخاذنا لطريق عكسى نحاول فيه أن نتتبع الايقاع الحقيقى لمؤلفات سارتر: سنعود من جديد الى الحياة الواقعية. من التجربة الحية اذن التى عبر عنها فى المسرح والرواية الى علم الوجود العام، ومن علم الوجود العام سنعود الى تجربة حية جديدة، مع حركة ذهاب وجيئة متصلين سيقدمان لنا اثراء مستمرا لفكر سارتر.

وفلسفة سارتر تدور حول مشكلتين رئيسيتين اثنتين تصطدم بهما فى كل لحظة تجربته وفكره، وهما : مشكلة الحرية ومشكلة «الآخر» أو الآخرين، لكن هل هاتان المشكلتان تمثلان عقبتين فى فلسفته؟ أم تمثلان همزة قادته الى حقيقة أكثر شمولا تتيح له فهم «الانسان الشامل» وحل مشاكل الحياة؟.

## ٢- المنهج الفينومينولوجى (الظاهرياتى)

كانت نقطة الانطلاق فى فلسفة سارتر مقالان حدد فيهما موقفه بالنسبة الى هوسرل: مقال ظهر عام ١٩٣٧ فى مجلة بحوث فلسفية بعنوان «تعالى الاجو» ومقال ظهر ١٩٣٩ فى مجلة «المجلة الفرنسية الجديدة» بعنوان «فكرة رئيسية فى فلسفة الظاهريات عند هوسرل: الاتجاه القصدى».

وكان سارتر مهتما بصفة خاصة بتفادى المادية والمثالية معا . فقد أراد أن يتفادى المادية التى تقول بأن الوجود سابق على الوعى، وكانت فكرة الاتجاه القصدى عند هوسرل قد أوحت اليه- على ما بدا له أول الأمر بامكانية هذا التفادى: لأن الوعى فيها لا يمثل واقعة نلتقى بها فى نسيج الطبيعة، بل يمثل فعلا يتجاوز الطبيعة وهو متعال عليها وعملية الرد الفينومينولوجى أو الظاهرى تتيح للوعى أن يقوم بعملية «تنقية»، وأن يقطع الصلة بينه وبين كل مالا يدخل فى تكوينه.

لكن سارتر أخذ على هوسرل أنه لم يستمر فى عملية الرد أو عملية «التنقية» حتى نهايتها. لأن الأنا أو الاجو الترنسدتنالى عند هوسرل ما زال يحتوى على آثار لها طابع مثالى. اذ أنه مازال خارج العالم ومازال يحتوى فى داخله على ملامح الأشياء، وعلى الشبح المثالى للعالم. ولهذا قال سارتر ان أمامنا ها هنا مذهب حى نفسه، وضع بعض الانسان خارج العالم وانتهى الى المثالية بل والى الانعزالية، (الأنا فردية). والانسان فيه قد عزل عن الأشياء وعن الأشخاص الآخرين.

ولكى يتغلب على هذه الصعوبة نجد سارتر قد ميز بين شيئين:

١- حقل ترنسندنتالى لا يتبع الشخص الفرد وينظر اليه على أنه مصدر مطلق للوجود. وهو يتحدث عن «هذا الخلق الدائم، للوجود الذى لا يخضع لنا فى الخلق، والذى يشعر الانسان فيه أنه قد تجاوز نفسه.

٢- ذات فردية موجودة فى قلب العالم. وسارتر يهنئ نفسه بأنه استطاع غمس الانسان فى العالم. وأنه أقام وزنا لآلام، الانسان ولحصره النفسى ولتمرداته كذلك. (١).

فالحصر النفسى هو الواسطة بين هاتين الحقيقتين. وهو يمثل مشاركة الوعى المحدد فى الوعى الترنسندنتالى المطلق الذى يتخطاه.

فقد أعلن سارتر مايلى: «يبدو لنا أن هذا التصور للاجو هو التصور الوحيد الممكن لدحض الانعزالية».

لكن الحق أننا لا نرى أبدا كيف تجاوز سارتر المثالية بتصورة هذا. اذ أنه لم يفعل شيئا الا أنه جعل مثالية هوسرل مثالية مزدوجة وأضاف الى المثالية الموضوعية «مثالية الوعى المطلق والحقل الترنسندنتالى، مثالية ذاتية (مثالية الاجو الشخصى الذى جعله نهبا للحصر النفسى).

---

١- سارتر :تعالى الاجو، ص ١٢٢.

وبعد انقضاء سنوات، أشار سارتر فى كتابه «الوجود والعدم» الى أن نقده السابق لهوسرل لم يكن مقنعا: لقد خيل الى فيما مضى أننى استطعت أن أتفادى الانعزالية برفض وجود الاجو الترنسندنتالى لهوسرل... لكن الحق أننى بالرغم من أنى مازلت مقتنعا بأن افتراض «أجو ترنسندنتالى» لافائدة من ورائه بل أنه ضار، فان التخلى عنه لم يتقدم بى خطوة واحدة فى سبيل حل مسألة وجود الآخرين» (١).

وكان سارتر فى عام ١٩٣٧ بل وفى عام ١٩٣٩ يظن أنه يستطيع أن يخرج من المأزق عن طريق استعادة فكرة هيدجر فى «الوجود مع أو فى «الوجود فى العالم». ولهذا كتب يقول: «ان ادانة شخص ما بالمثالية لن يكون له مبرر اذا نظر هذا الانسان الى الذات على أنها موجود معاصر تماما فى وجودة للعالم، وذهب الى أن الذات لها نفس الخصائص الهامة التى للعالم من ناحية الوجود » (٢).

وفى عام ١٩٣٩ ظن أن هيدجر قد تغلب على الصعوبة: «الوجود عند هيدجر هو الوجود فى العالم. وعليك أن تفهم من الوجود هنا أنه الوجود المتحرك، أن توجد معناه أن تنطلق فى العالم، وأن تبدأ من العدم القائم فى العالم ومن العدم القائم فى الوعى لتندفع فجأة فى وعى بالعالم».

وقد أضاف سارتر الي هذا ان اكتشاف هوسرل يبدو بعد هذا التوضيح اكتشافا له كل صفاؤه: «هذه الضرورة التى يشعر بها الوعى فى أن يوجد كوعى بشئ آخر غيره، يطلق عليها هوسرل اسم «الاتجاه القصدى» (٣).

لكن سارتر اعترف فى «الوجود والعدم» أن هيدجر لم يتفاد المثالية. فهروبة من ذاته باعتبار أنه يمثل بناء أوليا لوجوده من شأنه أن يعزله عن تجربتنا عزلا لا يقل عن عزل التفكير الكانطى فى الشروط الأولية. والحق أن ما يجده الوجود البشرى فى نهاية

---

١- سارتر : الوجود والعدم، ص ٢٩٠ - ٢٩١.
٢- مجلة البحوث الفلسفية، المجلد الخامس. ص ١٢٣.
٣- المجلة الفرنسية الجديدة، ١٩٣٩، الجزء ٥٢-١ ص ١٢١.

هذا الهروب المضنى من الذات لن يكون شيئا آخر غير ذاته. وذلك لأن الهرويب من الذات هو هروب نحو الذات. وسيبدو العالم فى هذه الحالة كما لو كان ابتعادا للذات عن الذات. فمن العبث بالتالى أن نبحث في الوجود والزمان عن تجاوز المثالية والواقعية معا » [١].

ولن نجد أفضل من هذا النقد الذى وجه هيدجر. فلم ينجح هيدجر. لا هو ولا هوسرل: ابتداء من المحائية أو الباطنة المثالثة: فى أن يجد تعاليا حقيقيا للواقع. وتلك هى مشكلة كل فلسفة مثالثة. وفلسفة الظاهريات ليست الا أحد أشكال هذه الفلسفة لم يقدر كل من هوسرل وهيدجر على القفز من فوق ظلهما.

وبقى علينا أن نعرف اذا كان سارتر سينجح من جانبه فى القيام بهذا أم لا.

لنرى أولا كيف طبق المنهج الفينومينولوجى تطبيقا جديدا قبل أن نتجه لدراسة الوجود العام الذى استخلصه منه.

قدم سارتر نموذجين لتطبيق المنهج الفينومينولوجى. أحدهما حول المخيلة عام ١٩٣٩ وذلك فى كتابة «المخيلة» (نشرة الكان ثم نشرة المطابع الجامعية الفرنسية) وفى عام ١٩٤٠ فى كتابة «الخيالي» (نشرة المجلة الفرنسية الجديدة). والنموذج الثانى حول الانفعالات، وذلك فى «تخطيط لنظرية فى الانفعالات» (هرمان. ١٩٣٩).

فالاكتشاف الرئيسى الذى وصل اليه هوسرل، فى رأى سارتر هو فكرة تعالى الوعى على ذاته، فالوعى لا يمكن أن يهون ويوضع فى مستوى الأشياء. فهو ينتمى الى مستوى «الوجودية» بمعنى أنه يمثل واقعة وقيمة فى نفس الوقت، أو يمثل طبيعة وحقيقة متعالية.

---

١- الوجود والعدم، ص ٣٠٦

وعندما شرع سارتر فى تنمية هذا المحور الرئيسى من فكر هو سول أدخل عليه تعديلا بعد نتيجة لنقده السابق الذى أشرنا اليه.

١- ففى فكرة الاتجاة القصدى أصر سارتر بصفة خاصة على صفة «التعالى» التى جعل منها الأساس الانطولوجى لفكرة الاتجاه القصدى.

٢- وربط سارتر ربطا وثيقا بين فكرة الاتجاه القصدى وفكرة النفى. فالاتجاه القصدى أولا هو ما يجعل الانسان يقف على مسافة بينه وبين العالم، وبينه وبين ماضيه.

٣- ولكن فكرة النفى قد لحقها تطور بطئ. فالنفى كان فى أول أمره بتأثير كيركجوورد نفيا يمارس فى نطاق الحصر النفسى، لكنه أصبح بالإضافة الى هذا فيما بعد- تحت تأثير هيجل ثم ماركس نفيا يمارس فى نطاق العمل والصراع.

وقد لجأ علم النفس القديم الى ازدواجية الواقع بأن أقام فى داخل الوعى عالما هو انعكاس سلبى لهذا العالم الواقع. كأنه شبح له.

وأوضحت النظريات التى قيلت حول الانفعالات هذا التصور بقولها بوجود حالات للوعى. ولكن نكتفى بذكر أشهر هذه النظريات. فان سارتر يذكرنا بأن نظرية وليم جيمس مثلا لم تر فى الانفعال الا ضربا من الفوضى الفسيولوجية والتفاتا شعوريا الى وجود هذة الفوضى، ونظرية «بير جانيه» رأت فيه أنه مجرد سلوك فشل أو أخفق. وأنه التفات شعورى نحو هذا الفشل: مما يساعد على زيادة عدم التوافق.

وفى كلتا الحالتين فاننا لا نجد أنفسنا أمام مباد ءة حقيقة من جانب الوعى ليقيم علاقتنا بالعالم على أساسها أو ليغير من هذه العلاقة.

وقد أبرز سارتر أولا ما فى الانفعال من ألغاز. فعندما يتم الانفعال فهل أكون خاضعا له أم يكون انفعالى بارادتى؟ وبعبارة أخرى، هل يمثل انفعالى مجرد حلقة فى سلسلة العلل الطبيعية والفزيائية والفسيولوجية والسيكولوجية، أم أنه يمثل اختيارى الذى أكون فيه الفاعل المسئول؟ وبعبارة ثالثة أكثر واقعية، عندما أشعر بالخوف فهل خوفى راجع الى ان المنظر الذى أراه مخيف أم أن المنظر يبدو أمامى مخيفا لأنه أنا الذى أكون خائفا؟ وفى كل انفعال يمتزج علم النفس بعلم الاخلاق امتزاجا وثيقا. وعندما أفكر فيه. أما أن أترك نفسى تحت سيطرة «تفكير متواطئ» أجد فيه تفسيرات لانفعالى أى أجد مبررات له. وأما أن اعاود ادراك نفسى عن طريق «تصفية ذهنية» تقوم بها عملية «الرد الفينومينولوجى» التى تضعنى أمام مسئوليتى الكاملة. فالموقف قد اقتضى أن أواجه المشكلة أو الخطر وعن طريق غضبى أو خوفى، اخترت أن استبدل بهذا اسلم حياته للسحر. فمن حيث أنى لم أقو على تغيير واقعى الحاضر الذى أعيش فيه قمت بتغيير طريقتى الخاصة التى تجعله حاضرا امامي، وذلك عن طريق إستسلامي للغضب أو لازمة عصبية أو حاضراً أمامي، وذلك عن طريق إتخاذي وسيلة ما ليتلبس جسدي بتعبيرات مغايرة. أي أنني إستبدلت بسلوكي المتوافق سلوكا سحرياً. وسارتر يصف علي هذا النحو إنفعال الحزن فيقول: لما كنا لا نقوى على تنفيذ ولا نرغب فى تنفيذ الافعال التى تنبعث منا، فاننا نسلك كما لو كان العالم لا يتطلب منا شئ علاوة على ذلك.. ويصبح العالم فى هذه الحالة مواتا: أى أنه يتخذ أرضية غير متميزة. وبالرغم من ذلك، فاننا نتبنى بطبيعتنا فى نفس الوقت موقفا انطوائيا، أى ننعكف على ذواتنا» (١)

وهكذا فان كل اتجاه قصدى نحو فعل ما يتضمن اختيارا من جانب الذات لنفسها اختيار غير خاضع للتفكير والتدبير، ولكنه اختيار يعشيه الفرد: فكل ما

١- تخطيط النظرية فى الانفعالات، ص ٣٦، ٣٧.

اختاره فى حياتى اليومية يعبر عَن اختيار هو اختيار الموقف الرئيسى الذى أقفه تجاه العالم. وهذا «المشروع» الرئيسى حاول سارتر بكل جهده فى «الوجود والعدم» أن يستخلصة عن طريق التحليل النفسى الوجودى. وثمة فكرة تسيطر على نظريته فى المخيلة، وهى أن الانسان يمثل كلا وليس مجموعة عناصر... وهو يعبر عن نفسه بكليته فى كل فعل من أفعاله مهما كان تافها وسطحيا (١).

وتتطور نظرية المخيلة عنده بنفس الروح.

فالوعي ليس جماعاً للصور. كما هو الحال عند «تين» وليس «مجري شعوريا» كما نجده عند برجسون: وليس سلسة من «الحالات» أما صورة المخيلة فليست شيئا يوجد بين مجموعة من الأشياء الأخري إنها تمثل فعلا: أو هي فعل يهدف إليه الوعي ويخلع عليه معني.

والتخيل، شأنه في ذلك شأن الإدراك ، لا يقوم علي إستكشاف منظر داخلي أو خارجي، بل معناه أن أتجه نحو موضوع له وجود متعال. حاضر أمامي. وحضوره دائم لا ينضب معينه في مجال الإدراك. لكنه يكون غائبا في حالة التخيل : ولا يمدني بجديد لأنه لا يحتوي إلا علي ما أمنحه إياه.

فلكي أتخيل موضوعاً ينبغي أن ألغي وجود الواقع. وأنفر منه ،أستبعده. وهذا الفعل الذي أقوم فيه بالتخيل، فعل ملغز، فهو يتضمن إسقاطاً للوافع وهروباً يعفيني من التوافق معه، لكنه يعبر في الوقت نفسه عن إستقلالي وإعتمادي علي نفس في مواجهة الواقع الذي أنكره. وهذا النفي الذي يمثل الأساس الذي يقوم عليه فعل التخيل هو إعتراف بعجزي. لكنني في الوقت نفسه توكيد لحريتي : «فالتخيل هو الوعي الكامل. بإعتباره أنه هو الذي يحقق حريتي» [١].

---

(١) الخيالى ،ص ٢٣٦

ويكشف التخيل عن قدرة الوعي على الانفصال عن الواقع، وقدرته على تخطيه. وهذه القدرة نفسها تمارس فى فعل الادراك. لان الادراك يتضمن فى الحقيقة هذا النفى الاول للواقع المحيط به. ويتضمن نفيا ثانيا: مؤداه انه على هذه الارضية من العدم التى تخلصت فيها من كل شئ أقوم بوضوع أمامى وأقف على مسافة منه[1]. ومعنى هذا ان الادراك ليس اذن اتصالا مباشرا وساذجا، وليس توافقا بين الوعى والاشياء. بل هو بعينه نفى هذا النفى.

وقد كشفت لنا المخيلة عن امكانية نفى هذا النفى: "عندما أنكر على شئ ما انتماءه الى الواقع فانى أنكر الواقع من حيث أننى أضع الموضوع.. وهذا أن الشرطان يكمل أحدهما الاخر.. فلكى يستطيع الوعى أن يتخيل لابد أن يتفادى بطبيعته العالم. ولابد كذلك أن يكون قادرا على أن يبتعد عن العالم ويتراجع عنه"[2].

كل منا اذن هو خالق للعالم الذى يتخيله وللعالم الذى يدركه كما أنه خالق لانفعالاته، وهذا الابداع المستقل فى الحالين قائم على أساس هذا التراجع بالنسبه الى الاشياء والابتعاد عنها. وهذا الانفصال للذات بالنسبة الى الموضوع هو الذى يتيح للانسان ادراك المجموع أو الكل، ويتيح له اعطاء الاشياء معنى. تصور أن عينى قد التصقتا عن قرب بلوحة فاننى لن أرى منها شيئا. ولن أكتشف دلالتها الا اذا تراجعت عنها الى الوراء ذلك التراجع الذى يتيح لى أن أحيط بها فى نظرة. وهذا المقارنه كفيلة بان تطلعنا على العلاقة القوية فى نظر سارتز بين فلسفة الظاهريات ونظرية "الجشطات" التى تذهب الى أنه يوجد فى كل ادراك تكوين لصورة ما على أرضية ما. وقد أعطى سارتر لهذه النظرية دلالة انطولوجية عندما استخلص ما تضمنته هذه الفكره الرئيسية من معنى. وهو: أن الاشياء لا توجد بالنسبة الى الا من حيث أنها مكللة بسياج من العدم. وهنا ننقل من فلسفة الظاهرات الى علم الوجود العام الظاهرى أو الى الانطولوجيا الظاهرية.

---

(١) لن يكون ثمة وعى بتحقق الاشياء بدون وعى يتخيلها والعكس بالعكس، (المتخيل، ص ١٣٩).
(٢) المتخيل، ٢٣٣-٢٣٤.

## ٣-الوجود العام الظاهرياتي

### "الوجود والعدم"

أراد ساتر في كتاب "الوجود والعدم" وبفضل فلسفة الظاهريات: أن يتخطي الإختيار المحرج بين المادية والمثالية.

فقد إستمر في الرد الفينومينولوجي حتي نهايته، وإستمر في عملية تنقية الوعي حتي أضحت لا شيئ: "فالوعي لا مضمون له"[1] إنه لم يعد ذلك الصندوق الذي يحتوي علي لوحة نفسية للعالم وللأشياء التي تحتويها علي هيئة نماذج مصغرة وشرائح ضوئية.

وبعد أن "طرد الأشياء من الوعي" (ص ١٨) عل هذا النحو وحدد الوعي من حيث وجوده بأنه يمثل فقط فراغاً شاملاً بإعتبار أن العالم كله يقع خارجه (ص ٢٣). ظن سارتر أنه تفادي الإنعزالية المثالية.

فالفكرة التي تقول بأن الوجود لا يمكن إرجاعه إلي المعرفة دعوي رئيسية للفلسفة الوجودية.

والمثالية بحسب تعريف سارتر لها هي المذهب الذي نزن فيه الوجود بمقدار المعرفة التى لدينا عنه (ص ٢٤). ولكن أذا لم يكن في المعرفة معطيات تتلقاها من الخارج وتتقبلها سلبيا وتقاس المعرفة بها (وقد إستمر الحال علي هذا النحو أيضاً عند هوسرل) فلن يكون في وسعنا أن نفكر أن المعرفة "تشير" من فوق كتفها، إلي وجود واقعي سيكون هو الوجود المطلق" (ص ١٢).

---

١- الوجود والعدم،ص ١٧ بالنسبة إلي النصوص القادمة إذا كانت مأخوذة من كتاب الوجود والعدم ص. أما إذا كانت النصوص مأخوذة من٧٢فإننا سنكتب الصفحة التي إنتزع منها النص إلي جوار الن كتب أخري فسنحيل القارئ إلي الهامش. في أسفل الصفحة.

كتب سارتريقول : "لقد أحرز الفكر الحديث تقدماً هائلاً عندما أرجع الوجود إلي سلسة من المظاهر ولكنها لا تحيلنا إلي واقع يختفي وراءها، (ص ١١).

"وهذا التعارض الجديد بين المتناهي واللامتناهي؛ وبعبارة أفضل ، هذا التعارض الذي مثله وجود اللامتناهي في المتناهي يحل محل الثنائية التي كانت قائمة بين الوجود والظاهرة ، (ص ١٣).

لم يعد وجود الظاهرة يقع خارج الظاهرة، مختفيا وراءها، إنه ليس شيئاً آخر الا سلسلة المظاهر، لكنه يتجاوزها. لقد أرجع سارتر الأشياء إلي "مجموعة مظاهرها المتلاحقة" (ص ٢٣). والوجود مطلق بمعني أنه يتخطي كل وجهات النظر الممكنة. أما المثالية فتدعونا إلي الخلط بين الوجود والظاهرة، لأن الوجود عندها ليس شيئاً آخر إلا ما أعرفه.

"وجود الشئ أن يكون مدركاً" .. هكذا كان يقول باركلي .. وبوسعنا أن ننوع ما وسعنا ذلك من الأشكال التي تتخذها المعرفة. نستطيع أن نستبدل بالإدراك الحسي التصور، كما فعل هيجل: أو نستبدل به الحكم : كما فعل برنشفيج، أو نستبدل به الفعل [1]. وسيكون لدينا أشكال متعددة للمثالية، كلها تزن الوجود بمقدارالمعرفة التى لدينا عنه، لكنها لن تلتقي أبداً بالوجود.

والخطأ في هذا أننا قمنا بالبحث في المعرفة ولم نعالج الوعي كما هو. لم تعالج الوعي الذي طردنا منه ليس فقط العالم، بل كل أثر من آثار المعرفة وبهذا لم يستطع الوعي أن يتجه إلي شئ آخر إلا، العالم نفسه.

ولن يستطيع الوعي أن يهدف إلي ما سواه لأنه لم يعد يحتوي علي شئ. الوعي في هذه الحالة لا يمثل معرفة. بل هو مجرد وضع للعالم ، ولا يتحدد معناه إلا من خلال هذا الوضع. وفي هذه اللحظة البكر:لن يكون ثمة وعي في مواجهته، بل سيكون هناك العالم فقط.

١-يقصد "الفعل" في الفلسفة الدينية عند موريس بلوندل (المترجم).

إما الوعي فهو لا شئ . اللهم الا ذلك الثقب في قلب الوجود أو الشرخ الذي يجعل كلا من الإنفصال والتراجع أمراً ممكناً. ويولد عن هذا الطريق ضرباً من المعرفة، كتلك التي تأتينا عن طريق الإنفعالات والإرادة.

يقول سارتر :"وهكذا عندما تركنا جانباً أولانية المعرفة، إكتشفنا وجود الإنسان العارف وتقابلنا مع المطلق ... مطلق الوجود لا من ناحية المعرفة .. أنه ليس نتيجة لعملية بناء منطقية علي أرض المعرفة، بل هو ذات ضمت في داخلها أكبر التجارب واقعية، (ص ٢٣).

وقد ظن سارتر أنه بهذا قد تفادي المثالية. وذلك لأنه وضع يده علي وجود لا صلة بينه وبين المعرفة وإن كان هو الأساس لها وهذا الضرب من الإدراك ليس ظاهرة من ظواهر المعرفة. بل هو أدخل في بناء الوجود"(ص ٢٤).

فلكي يتفادي أولانيه المعرفة التي تحدد معني المثالية عنده لجأ سارتر إلي طبقة من الوجود "سابقة علي التفكير" سابقة علي المعرفة وعلي الإرادة، ولو أنها الأساس في كل منهما.

وما يدعوه بإسم "البرهان الوجودي" يختلف إختلافاً بينا عن هذا البرهان في معناه عند اللاهوتيين وعند ديكارت. فهذا الأخير، إبتداء من وجود الإنسان الذي لا يقبل الشك، بإعتباره وجوداً مفكراً وشاكاً، أي وجوداً محدوداً . حاول جاهداً أن يقيم الوجود بالنسبة إلي الكائن اللامتناهي الحائز علي كل الكمالات.

أما عند سارتر فالأمر عنده يتعلق أيضاً بمواجهة حقيقية لحقيقة متعالية، لكنها ليست حقيقة الله، بل العالم.

ووجود هذا العالم يصبح حقيقة لا قبل للشك فيها منذ اللحظة التي يصبح فيها الوعي، بعد أن فرغ من كل محتوي عاجز عن الإ[illegible]رار فى الوجود إلا بإعتباره "متجها إلي وجود غيره "(ص ٢٨). فالوعي لا يمكن أن يوجد إلا بالقياس إلي وجود

متعال :"الوعي وعي بشئ : وهذا يعني أن التعالي يمثل أحد العناصر المكونة للوعي "(ص ٢٨).

ولما كان الوعي هو ذلك الحدس الذي يوحي بوجود شئ. فإنه سيضطر إلي كشف عن وجود شئ يختلف عنه. بدونه لن يكون ثمة شئ لأن الوعي ليس شيئاً.

فالوعي إذن يتضمن الوجود لأنه عدم يتحدد كيانه عن طريق ما يعوزه، وهو الوجود .

**لكن ما هو الوجود ؟**

يقول سارتر أنه ليس الوجود الذي تقول به المادية من حيث أنه لا ينتج الوعي.

وهو ليس الوجود تقول به المثالية من حيث إنه نواتج الوعي.

إنه ليس مخلوقاً ولا خالقاً، إنه يكون. والحق أن الأفكار الإيجابية والسلبية أفكار تجسيمية من حيث أنها تعبر عن سلوك إنساني. وهذا عود من جديد إلي المثالية. لأنه يقوم علي وزن للوجود أو علي تحديد له بالقياس إلي مقدار معرفتنا عنه. الوجود يتعدي حدود الإثبات إثبات لشئ ما. إنه يفترض إذن إنفصالاً عن الشئ، يفترض "تحللاً للوجود" (ص ٣٢)، هو وحده الذي يجعل الإثبات أو النفي ممكنا. والواقع أننا لا نستطيع حتي أن نستعمل هذه الكلمة "في ذاته" لنصف بها الوجود. فبدلاً من أن نقول أن الوجود في حد ذاته : فقد يكون من الأوفق أن نقول أن الوجود هو ما هو عليه. وليست هذه بالصياغة الفارغة من المحتوي. لأن تعريف الوجود علي هذا النحو غني بالنتائج.

وسارتر يبرر لنا معني هذه الصياغة علي النحو التالي:

الوجود هو ما في مقابل وجود الوعي الذي يعرفه بأنه "يتطلع إلي أن يكون هو ما هو عليه"(ص٣٣). فتعريف الوجود على هذا النحو يستبعد الحركة والصيرورة من

الوجود وسارتر يقول بهذا صراحة: "الانتقال والتغير، وكل ما عساه أن يقول لنا أن الوجود لم يصل بعد الى الحالة التى سيصيرها وانه قد وصل فعلا الى ماليس عليه، كل هذا نرفض وصف الوجود به من ناحية المبدأ، (ص٣٣). فالوجود لا يخضع للزمانية،لأنه لا شئ فيه ينقل من حالة إلى أخرى.

وثمة صفة أخرى للوجود فى ذاته. فالوجود فى ذاته ممكن بمعنى أننا لا نستطيع استخلاصه من شئ.. ولا يمكننا التعبير عنه أو وصفه بصفة ما" لايمكن أن يشتق الوجود منه شئ ممكن"ولايمكن ارجاعه الى الوجود الضرورى"(ض٣٤). فالوجود يكون بلا مبرر لوجوده.

لكن هذا التصور للوجود تصور ملغز.

وما ينبغى لنا أن ندهش عندما نجد تفسيرات متباينة لهذا التصور عند قراء الوجود والعدم.

فاذا كان القارئ لسارتر كاهنا فسيتهمه بالمادية. فالأب المحترم "ترافونتين" الذى لم يقنعه البراهان الوجودى عند سارتر فقد صدمه ما وجده عنده من أسبقية الوجود فى ذاته على لذاته. فهو يتشاءل، كيف يمكننا أن نتصور أن الوجود الذى لا يتكشف وجود، الا عن طريق الوعى لا يعتمد هو نفسه فى وجوده على الوعى. ويتشاءل كيف نصل عن هذا الطريق الى القول بوجود مستقل عن الوعى ولا حاجة به الى الوعى لكى يوجد؟ والحق أن سارتر يقول أن الوجود فى ذاته ليس فى حاجة الى الوجود لذاته من أجل أن يوجد. لكن العكس غير صحيح.وفى هذه الظروف يصبح من العسير أن نتصور كيف يستطيع سارتر تفادى المادية تفاديا تاما.حقا. سيجد سارترا ما يدافع به عن نفسه فى هذا الصدد عندما يقول:أن الوجود فى ذاته لا ينتج الوجود لذاته، لأن العدم لا يمكن أن يستخلص من الوجود. وسنجد أنفسنا على هذا النحو أمام قولين لسارتر:

١- الوجود فى ذاته مستقل عن الوجود لذاته، وليس فى حاجة اليه من أجل أن يوجد. وهذا هو نفس التعريف الذى تقول به المادية.

٢- الوجود لذاته لايمكن أن يكون صورة الوجود فى ذاته.

لكن ألا يؤدى بنا هذا الى نظرة مادية غير متسقة مع نفسها؟

أليس هذا نذيرا بأننا سنصطدم هنا بتناقض لا سبيل الى رفعه: فاذا كان الوجود فى ذاته بحيث أنه لا ينتقل من حالة الى أخرى وبحيث انه لا يكون مصدرا للوجود لذاته. فكيف تفهم أن شيئا ما يمكن أن يحدث للوجود فى ذاته الذى رأينا بحكم تعريفه أنه لا يحدث فيه شئ ولا يمكن أن يحدث فيه شئ؟ كيف يمكن لهذا الوجود أن يتصدع؟ كيف يولد العدم وكيف يولد معه الوجود لذاته؟.

لن نستطيع أن نقدم اجابة لهذه الأسئلة الا بعد دراسة مصدر العدم عند سارتر وبعد أن نقف على خصائص الوجود لذاته فى فلسفته.

وعلى العكس من ذلك اذا كان القارئ لسارتر ماركسيا فانه سيتهم سارتر بالمثالية.

والبرهان الوجود الذى قال به سارتر سيكون مرة أخرى موضع اتهام ضد سارتر هنا. فسارتر قد انتهى فيه الى اقامة البرهنة على الوجود ابتداء من الوعى. الأمر الذى يتضمن موقفا ماليا، على الأقل فى البداية، لكن المنهج الذى استخدمه سارتر يقودنا بطريقة أكثر مباشرة الى المثالية. فسارتر يقول لنا انه عن طريق ارجاع الوجود الى مظاهره تم له القضاء على كل الثنائيات وأرجعها كلها الى ثنائية واحدة: هى الثنائية القائمة بين المتناهى واللامتناهى.

فما يبدو أمامى من الشئ ليس الا مجرد وجه واحد منه. وهذا المظهر لا يكتسب موضوعية الا اذا تأكدنا أن لهذاالشئ عددا لا نهاية له من الاوجه الاخرى الممكنه.

وهذا عينه هو ما فرق بين ادراكى لصورة حية لشئ واقعى وادراكى لهلوسة. وسارتر يقول انه استطاع على هذا النحو أن" يستبدل بالوجود الواقعى للشئ موضوعيتة الظاهرية، وانه أقام هذه الموضوعية على الإلتجاء الى "المظاهر اللامتناهية، التى يمكن أن يتخذها الشئ(ص١٣). لكن هذا الالتجاء الى اللامتناهى. من الذى سيقوم به؟ كيف أن يكون الشئ محلا للتعبير عن هذه الامكانية التى تسمح باتخاذه سلسلة من المظاهر الواقعية أو الممكنة؟ (ص١٤) ما دام الوجود ثابتا ذا قوام صلب، دائم الهوية مع نفسه فان الذات التى تستعرض أمامها سلسلة مظاهره الممكنه هى وحدها التى تكون قادرة على تصور سلسلة لا متناهية من مظاهره الممكنة وتكتشف بهذا ماهيته.وهذه الماهية يعرفها سارتر على هذا النحو:

"الماهية ليست جوهرا قائما فى الشئ، انها معنى الشئ ومصدره هذه السلسلة من المظاهر التى تكشف لنا عنه(ص١٥).

هنا ووسعنا أن نسوق ملاحظتين ذكرهما "هنرى موجان":

١- ان موضوعية الظاهرة ليست شيئا آخر الا وجود ذات أمامها.. وعندما ضع الفيلسوف بدلا من الوجود الواقعى للشئ موضوع الظاهرة فإن هذا يعنى أنه انتقل عامدا الى المثالية القائمة على أساس موضوعى"(١).

٢- وسارتر يعرف الانسان هكذا:"انه الوجود والوجود الوحيد الذى يسبق فيه وجوده ماهيته: فوجوده يبرز فى العالم، ثم يتم تعريفه فيما بعد، لكن هل عنى هذا أن الماهية تسبق الوجود فيما يتصل بالموجودات الاخرى؟.. اذا كان هذا هكذا فان هذا يعنى أننا قد عدنا مرة أخرى الى المثالية الموضوعية من طريق آخر جديد.

---

(١) هنرى موجان: العائلة المقدسة الوجودية، ص١٢٥

أن المنهج الفينومينولوجي الذى استخدمه سارتر لا يمكن أن لا يعود بنا الى المثالية، لان فكرة تخطى الذات لنفسها دائما (فكرة الترنسندانس) لا يمكن أن تظهر فيه الا باعتبارها الاساس الضرورى لاتجاه الوعى.

وهكذا انتهى بنا الامر الى تناقض برز أمامنا من قراءة الفصل الخاص بالوجود لذاته. فسارتر يعود فيؤكد المحور الرئيسى الذى كان قد أقام عليه مقاله الذى كتبه عام ١٩٣٩عن "تعالى الاجو" ونعنى به أن"الاجو وجود فى ذاته، وليس وجودا لذاته"(ص١٤٧).

لكن هذا الاجو جزء لا يتجزأ من حقيقة الانسان التى لا يمكن أن يكون وجودها وجودا فى ذاته، لان تعرفها لا يتم الا ابتداء من فكرة العدم، أو بالأحرى ابتداء من فكرة الاعدام. فهنا اذن، كما لاحظ موجان سابقا[1]، تناقض مطلق.

وهكذا كلما أثرنا تساؤلات حول دلالة"الوجود"أى"الوجود فى ذاته" عند سارتر سواء اتخذنا وجهة نظر مثالية أم مادية فاننا سنصطدم بتناقضات.

فهل سيكون بوسع سارتر أن يحل هذه التناقضات ويكتشف لنا"وجهة نظرثالثة" لا هى بالمثالية ولا هى بالمادية؟.

هذا ما حاوله سارتر عند معالجته لمشكلة العدم.

كما فعل ديكارت فى "رسائله الى الاميره اليزابيث" عندما بحث فى ممارستنا لحياتنا اليومية عن التجارب التى تتيح لنا فهم اتحاد النفس بالجسد، فان سارتر قد بحث فى هذا الحقل نفسه عن التجارب التى تعبر عن ثنائية الوجود والعدم. فتساءل مثلا: "هل هناك طريقة سلوكية تستطع أن تكشف لى علاقة الانسان بالعالم؟(ص٣٨) وكان النموذج الاول الذى وقع عليه اختيار سارتر فى هذا الصدد هو التساؤل

---

(١) هنرى موجان: العائلة المقدسة الوجودية، ص ١٢٥

فالحوارالذى تتلاقي فيه الأسئلة مع الأجوبة ليس إلا وجهاً من وجوه التساؤل الرئيسي الذي أضع فيه الأسئلة أمام الوجود نفسه. ويكشف التساؤل في رأي سارتر عن ثلاثة مظاهر للاوجود.

-جهل عند السائل.

-غياب أو فراغ هو وحده الذي يجعل الإجابة بالنفيّ ممكنه.

- مغايرة تجعل الحكم الإيجابي المحدد ممكنا ذلك لأنه يحسب عبارة إسبينوزا التي نقلها عنه هيجل: «كل تحديد ينطوي علي نفي» : «فما سيصيره الوجود لا يمكن أن يتضح إلا علي أرض ما لم يحصل عليه هذا الوجود »(ص٤٠).

وسارتر يوافق عن طيب خاطر علي أن اللاوجود يظهر دائما في إطار توقع من جانب الإنسان ، (ص ٤١). لكنه يثير هذا السؤال: «هل النفي بإعتباره عنصراً من عناصر بنيه إصدار الحكم هو مصدر العدم أم أن العدم بإعتباره بناء للواقع هو، علي العكس من ذلك؟ المصدر الأساسي للنفي؟» (ص ٤١).

الإجابة علي هذا السؤال قد حددتها المصادرات التي إعتمدت عليها فلسفة الظاهريات في الصورة التي قدمها سارتر لها، فإذا كان الوعي قد فرغ تماما من كل محتوياته عن طريق عملية «الرد » التي يوغل في تطبيقها إلي "أقصى حد" واذا كان الوعى تبعا لهذا قد أصبح خاليا من أى شئ اللهم الا ما يحمله بالقياس إلى الوجود الذى يهدف اليه فأن النفي الذى تشتمل أحكامه عليه ينبغى أن يكون مستند الى قيام العدم قياما مباشراً فى قلب الوجود. وذلك لان الوعى لا يمكنه حقا أن ينتج حقيقة منفية أو حقيقة ايجابية.

وعلينا أن نضع السؤال على هذا النحو: هل هناك تجارب تكشف لنا عن وقائع منفية أو عن سلبيات أو سلوبات كما يسميها سارتر؟

ويبدوا لنا أن المنهج الذى اتبعه سارتر لاقامة الدليل على وجود العدم أكثر تعرضا للخطر من المنهج الذى اتبعه لاثبات الوجود.

فلكى يثبت قيام الوجود طبق سارتر عملية الرد الفينومينولوجى حتى نهايتها وقال بوجود" التعالى" باعتباره مجرد هدف للاتجاه القصدى.

وعندما جاء دور العدم فإن المنهج الذى استخدمه سارتر لمعالجته بدأ أدنى الى منهج الاستدلال الترنسندنتالى عند كانط منه الى عملية الرد الفينومينولوجى عند هوسرل. فهل هذا المنهج العقلى الذى يقوم على البحث عن الشروط الضرورية التى تجعل الحكم ممكنا يتفق مع فلسفة الظاهريات؟.

"فلكى يكون ثمة نفى فى العالم ولكى نستطيع بالتالى أن نضع تساؤلات حول الوجود فلا بد أن يكون العدم موجودا على نحو ما"(ص ٥٨): فالوجود ليس كل شئ. وليس موجودا فى كل مكان(١). ومن أجل هذا يحاول سارتر جاهدا أن يؤسس الفعل أو الحكم الذى أنفى فيه شيئا على وجود موضوع للنفى. لكن ما هو إذن هذا العدم الذى يتهدد الوجود؟

"ليس هناك فى حقل الوجود لذاته الا ما هو قائم على فعل الاعدام"(٢). هكذا يقول سارتر. فالحقيقة البشرية تتحدد عن طريق افتقارها إلى التوافق مع نفسها. والنفى هو الذى يفتح أمامنا امكانية دائمة لننتزع أنفسنا من سلسلة العلل والمعلولات"(ص٥٩). وباختصار فان النفى هو الذى يجعلنا نرى فى الوعى الانسانى ضربا من الهروب الذاتى"(ص٦٢).

لكن هذا التصور للعدم الذى نجده عند سارتر. هل يقوى على أن يقدم لنا دون الوقوع فى تأويل صوفى-، تلك الحرية التى يعرفها سارتر على هذا النحو:"الحرية هي الكائن البشرى الذى يضع جانبا ماضيه ليقتصر على افراز العدم"(ص٦٥)؟.

وقد يكون من المفيد دائما أن تذكر الانسان أنه قادر على أن قوم بفعل أصيل لا يكون امتدادا ضرويا لحالة سابقة من حالات النفس ولا يكون معلولا آلا لعلة خارجية،وذلك ليكون فى مأمن من أى تفسير وضعى أو آلى. لكنُ كيف تسنى لسارتر أن يشعر بهذا الفعل الحر؟

لقد ترك سارتر نفسه هنا فريسة لفلسفات هوسرل وهيدجر وكير كجوورد.

فعندما يتحدث سارتر مثلا عن هذا "العزل" للماضى فكيف نمنع أنفسنا من أن نعقد مقارنة وبينه وبين هوسرل فى بعض جوانب تفكيره التى تثار حولها شكوك كثيرة. وبخاصة هذا الفصل رقم ٤٩ من كتاب "الافكار" الذى أكد فيه هوسرل استقلال الوعى بالنسبة الى جميع الموجودات الواقعية.. اذا اتجهنا بتفكيرنا إلى امكانة اللاوجود التى تتهددجوهر كل وجود فزيائى متعال، فمن الواضح أن وجود الوعى.. سيتأثر بالضرورة بما يطرأ على وجود الاشياء من تقلصات واعدامات. ولكن الوجود الحقيقى للوعى لن يصيبه شئ من هذا...وذلك لان وجود الوعى ليس فى حاجة الى أى وجود واقعى فى صورته المتمثلة أو فى مظاهره التى يتخذها زمام الوعى. والوجود الذى يوصف بأنه مطلق هو اذن بدون شك الوجود الباطن للوعى نفسه"[١].

وسارتر لن يقبل هذا التصور للمباطنة (أو المحايثة) فى وجود الوعى لانه يعرف بوجود الوعى الا اذا كان وعيا بشئ ولان عملية "الرد" التى قام بها قد نزعت عنه نقاب المرأة الهندية الذى كان يخفى وجه الشعور ويجعله يحتفظ بمحتواه الخاص ، لكن عملية" وضع وجود الاشياء بين قوسين" أو عملية عزل الوجود وعزل الماضى قد قادته بالرغم من هذا الى اقتلاع الحرية من جذورها والى وضعها فى ظروف يصعب على فلسفته نفسها أن تبررها.

---

١- هوسرل: افكار نحو فلسفة الظاهرات. فقرة ٤٦

وقد خدعه هيدجر أكبر خداع. فهيدجر فى كتابه"ماهى الميتافيزيقا ؟" قد نظر الى العدم باعتبار أنه داخل فى بينة الوجود الأساسية، وأدان العلم لانه لم يأخذ فى اعتباره العدم. ومن الحق أن نقول أن سارتر قد وجه النقد ضد تصور هيدجر للعدم وأخذ عليه أنه" عندما جعل من العدم حقيقة متضايفة يتجه إليها الوعي كما يتجه إلي الوجود المتعالي لم يفطن إلي أنه بهذا قد أدخل العدم في في كيان الوجود المتعالي كما لو كان يمثل بنيته الأساسية"(ص ٥٥). لكن سارتر مع ذلك قد إحتفظ بجوهر نظرية هيدجر في هذا الصدد:

١- قوله بأن الحصر النفسي هو ما يجعلنا نضع أيدينا بصورة واقعية علي العدم (ص ٥٣).

٢- قوله بأن النفي يستمد أساسه من العدم. (ص ٥٤).

وموقف هيدجر هنا وثيق الشبه بموقف المتصوفة. وتصور العدم عنده يحاكي يحاكي تصور اللاهوت السلبي له. فالعدم شبيه بالوجود. ويتكشف في تجربة الحصر النفسي التي من شأنها أن تبرز الحضور ويجعل منه وجوداً متعالياً. لكن كيف سيتسني لسارتر أن يجعل هذه التجربة الصوفية تتخذ طابعا علمانيا ؟

وأخيرا فإن سارتر قد عرج علي النبع الأصيل للتفكير الوجودي وإستوحى كيركجوورد في تعريفه للحصر النفسي. وقد عارض في هذا هيجل في تصوره للعدم. إذ أن هناك تصورين للنفي يعارض كل منهما الآخر : فالنفي عند كيركجوورد يتخذ، كوسيلة للتعبير: الحصر النفسي، وهو يمثل تجربة حية تقوم علي تمزق وتناقض باطني لا يتسني للفرد أن يعلو عنه وينقذ نفسه منه. أما عند هيجل فالنفي يتجلي في العمل وفي الصراع معا. هما قادران عل مغالبة التناقض وتجاوزه. وإذا كان الحصر النفسي يقود نحو الهروب من العالم، فإن العمل والصراع عند هيجل ثم عند ماركس من بعده يقودان نحو تغيير العالم.

وقد وقف سارتر ضد التصور الهيجلي للنفي. متبعا في ذلك الخط الذي صار فيه كيركجوورد وهوسرل وهيدجر.

فقد جعل من العدم حقيقة واقعية. بدلاً من أن يذهب علي نحو ما فعل هيجل، إلي القول بأن الوجود والعدم ليسا حقيقتين مجردتين (ص ٥١).

وإذا لم يكن العدم معاصراً للوجود فسيترتب علي ذلك نتائج ثلاث:

١- سيصبح بروز العدم في العالم سراً حقيقياً. وذلك لأنه لا شئ يحدث في الوجود بدافع منه ولأن العدم لا وجود له إلا في خدمة الوجود.

٢- وإذا كان الوجود والعدم غير متعاصرين فسيتعذر علينا تفسير الصيرورة، لن تخذ الوجود صورة أخري غير التي له الآن وسيتعذر عليه أيه حركة.

٣- ستصبح الحرية الإنسانية القائمة علي فعل السلب والإعدام معجزة من المعجزات من حيث أن وجودها يتضمن سراً مزدوجاً.

،بالرغم من هذا كله فإن سارتر سار في هذا الطريق موجها ضد هيجل مآخذ كان فيما يبدو يشعر بأن كل مأخذ منها يتضمن نقدا لا يسمن ولا يغني:

١- فقد رفض أن ينظر إلي الوجود والعدم علي أنهما حقيقتان مجردتان. وبالرغم من هذا فقد إعترف بأن العدم لا يمكن تصوره بعيدا عن الوجود، وبأن الواقع ليس مجموعة مركبا يمثل كل من الوعي والظاهرة مجرد لحظتين فيه "(ص ٣٨). وهو يتحدث عن اللاوجود بإعتباره أنه أحد مكونات الواقع (ص ٤٠) . وكان سارتر فيما يبدو شاعراً بأن التقسيم الذي قسم فيه الوجود إلي قسمين متنافرين تماما تقسيم مجرد. ففي آخر كتابه نجده يقول:"إذا ماكان الوعي مرتبطا بالوجود في ذاته برابطة باطنية : ألا يعني هذا أنه يكون وإياه كلا متكاملا وأن تسمية الوجود أو الواقع إنما تنطبق علي هذا الكل؟ (ص ٧١٦). وبالرغم من ذلك، فليس هناك علاقة متبادلة

بين الوجود والعدم. فهما ليستا متعاصرين:"كل شئ يجري كما لو كان الوجود في ذاته والوجود لذاته في حاله من التفكك بالقياس إلي كل تأليفي مثالي ..... كل شئ يجري كما لو كان العالم والأنسان - في العالم لم يحققوا إلا إلها وهميا" (ص ٧١٧).

٢- وعندما رفض سارتر دعوي هيجل التي كان يقول فيها "إنه لا شئ في السماء ولا في الأرض يضم في داخله ما يسمي بالوجودأو ما يسمي بالعدم" [١]. أي عندما رفض أن ينظر إلي الوجود ولعدم علي أنهما ممرين علي حدود العالم أو فكرتين مجردتين تكمل إحداهما الأخري وليس لهما معني إلا بإعتبار أنهما غير منفصلين وبالتالي متعاصرين: فاداه هذا إلي يكون عن الوجود تصورا لم يكن بأكثر حيوية من "الواحد" عند برمنيدس. وسارتر في هذا قد وجه نقدا فريدا ضد هيجل. فهو يتحدث عن إستغلاق فكرة هيجل في المفارقة أو التخطي لأنها تبدو أحيانا علي أنها منبثقة من أعمق أعماق الكائن الذي أمامنا وأحيانا علي أنها حركة خارجية يساق إليها هذا الكائن سوقا"(ص ٥٠).

لكن هذا الفرض الثاني قد إستبعده هيجل تماما لأنه نظر إلي الحركة علي أنها تعبر دائما عن تناقض داخلي وعن علاقة بين الفرد والكل. أما عن النفي بمعني "الإفتقار إلي اللامتناهى " فيقول هيجل" إنه إفتقار من حيث أنه يوجد في الكائن هذا التناقض وبضعه بينه وبين نفسه... فالنفي تناه، وإفتقار بالقياس فقط إلي ما يكون تخطيا لهذا النفي أي أنه تعبير عن علاقة اللامتناهي به "[٢]. وهيجل وضح هذه الفكرة عندما يعرف المرض علي أنه "عدم التوافق مع الشمول"[٣].

---

١- هيجل : علم المنطق. الفصل الأول.

٢- هيجل :الإسكلوبيديا، فقرة ٣٥٩

٣- هيجل : لانسكوبيديا، فقرة ٣٧٥

وقد أشار سارتر في نهاية كتابه إشارة مباشرة إلي هذه الفقرة الأخيرة عند هيجل : عندما كتب يقول:"تقع علي الفليسوف مهمة تقرير ما إذا كانت الحركة واحدة أو كانت محاولة أولية من جانب الوجود في ذاته ليبحث لنفسه عن أساس لكيانه مع بيان علاقة الحركة من حيث أنها "مرض يصيب الكائن " بالوجود لذاته بإعتباره مرضا أكثر شراسة يصل إلي حد إعدام الكائن لبعض ذاته" (ص ٧١٥).

كان بوسع سارتر أن يعبر في هذا الطريق ليتغلب علي التناقضات التي ستظل بلا حل طالما نظر إلي الوجود والعدم علي أنهما يمثلان حقيقتين لالحظتين من لحظات واقع واحد. كان بوسعه أن يجد في النفي الذي يمثل مرحلة تاريخية سابقة علي ظهور الحرية وهي عبارة عن النفي في مرحلة عليا. أكثر عمقا منهما نفسها. لأنه يمثل إلغاء الكائن لبعض ذاته". وهذه الفترة التاريخية أو السابقة علي التاريخ ستجعل من الوجود لذاته، من الوعي ومن الحرية لحظة من لحظات الديالكتيك الصاعد للكائن.

٣- يوضح سارتر لنا أن "اللاوجود ليس ضد الوجود، بل نقيضه، (ص ٥٠). الأمر الذي يقتضي كما لاحظ ذلك هيجل أن الطرفين (الوجود واللاوجود) لا يظلان فقط متجاورين بل يقتضي أن يجتاز كل منهما الآخروأن يكون ثمة طرف ثالث هو التأليف يجعل من مهمته إنكار الطرفين والإحتفاظ بهما مع تجاوزهما. لكن سارتر متبعا في هذا كيركجوورد : لم يفهم اللاوجود علي هذا النحو. فهناك في رأيه تناقض في قلب الوجود، ولكنه ليس ديالكتيكيا ولا يكون من قبيل المفارقة الذاتية. فالتناقض يتخذ لنفسه تعبيرا في الحصر النفسي لا في العمل أو الصراع. وحتي قبل أن يعطي ماركس معني عميقا وثوريا لهذا الديالكتيك فإن هيجل كان قد قام بتحليل هذه الصورة المحددة للنفي، وهي العمل . "فالعبد. يسلك سلوكا نافيا بالنسبة إلي الشئ ويتجه إلي إلغاء وجوده.. وهو يغيره عن طريق العمل" [1].

١-هيجل :ظاهريات الروح . الجزء الأول، ص ١٦٢ (ترجمة هيبوليت).

وحتي أذا لم تقبل مثالية هيجل التي ذهبت إلي أن "قوام الروح في النفي "إذا نظرنا إلي الروح علي أنها مجرد لحظة من لحظات النفي فإنه إبتداء من هذه الصورة للنفي التي تتخذ تعبيرها في العمل والصراع: علينا أن نكشف الأسس الإنطولوجية، لا مجرد الأسس التي يقوم عليها الحصر النفسي الذي يصبح النفي بالنسبة إليه هروبا من الواقع وليس تغييرا له. فالحصر النفسي أحد أوجه التناقض، ولكنه وجه جعلت له الفلسفة الوجودية - إبتداء من كيركجوورد ولأسباب دينية - السيطرة التعسفية علي سائر التجارب المؤدية للبحث الأنطولوجي .

ومع الوعي تتشابك مشاكل الوجود والعدم.

فالوعي عدم. ولكنه تماما كالعدم لا يمكن تعريفه إلا بالقياس إلي الوجود. وهذا العدم هو جوهر الحقيقة البشرية نفسها : تماما كما أن النفي الأصيل هو المصدر الذي تتكشف من خلاله حقيقة العالم، (ص ٢٣٠).

ولنتذكر أولا المحور الرئيسي عند سارتر : لا صلة متبادلة بين الوجود والعدم، بين الوجود في ذاته والوجود لذاته. «الوعي منظور إليه وحده ... حقيقة مجردة.. الوجود.. بإعتباره في ذاته: بإعتباره أنه هو ما هو لا يمكن أن ينظر إليه إلا علي أنه حقيقة مجردة. لأنه ليس في حاجة إلا إلي ذاته من أجل أن يوجد، ولا يحيلنا إلا إلي نفسه، (ص ٢١٩).

ولاوجود للوعى ولا معنى له إلا من أجل الوجود: "إن أهم ما يميز الوعى أن الوجود يتحلل فيه، (ص٦١١). إنه "على مسافة" من الوجود ومن ذاته.. وهو انفصال عن الأشياء، ويقتلع نفسه منها.

وهذه صفات تميز الحقيقة البشرية: " فالانسان هو الكائن الذى على يديه يجئ العدم إلى العالم .. وهذه القدرة التى للحقيقة البشرية فى أن تفرز عندما يعزلها عن العالم كان ديكارت – متبعا الرواقيين فى هذا – قد أعطاها اسما معينا: وهو الحرية (ص٦٠-٦١).

هذا الشرخ فى قلب الوجود يبرز بلا سبب، لأن هذا "الحدث المطلق" ممكن لا ضرورة فيه أيضا. وجود الوعى بدلا من أن يظل مجرد وجود فى ذاته الوجود الوحيد الموجود إلى الأبد. هذا أمر ممكن أى لا ضرورة فيه، (ص١٢٥).

بعد هذا الانقلاب الميتافزيقى نجد سارتر يعرف الوعى بأنه وجود مجوف أو مسمط، (ص١٢٨). أو بأنه " نقص فى الوجود، (ص١٣٠) الامر الذى يشهد به وجود الرغبة عند الانسان وندرك الحقيقة البشرية نفسها عند مجيئها إلى العالم على أنها موجود غير كامل، (ص١٣٢).

وهنا نجد أنفسنا أمام نقطة انطلاق ممكن أن تؤدى إلى ديالكتيك يشبه إلى حد كبير الديالكتيك الهيجلى. فالوعى تهدده من الداخل مجموعة الأشياء التى لم يصل إليها بعد. انه فى كل لحظة من لحظات وجوده نفى لما هو عليه باسم المجموعة التى إلى أن يكونها فى وجوده. وفى مقابل الوجود لذاته الساكن فى الوجود التماسك، الملاء تماما، يوجد الوعى وهو لا يكون ماهو عليه ويكون ماليس عليه. فهو مفارق دائما لذاته، متجاوز لما قام به من عمل بالمعنى الذى كان بول فاليرى يقول فيه: "الروح هى أن ترفض بلا حدود أن تكون أى شئ مهما كان وما ليس له وجود ثابت ليس شيئا. أما الثابت فهو الموت".

ومن هنا نستخلص امكانية مايسميه سارتر "بخداع النفس، : وهو مظهر سلوكى يبرر فيه الانسان وجوده ويدعى فيه الوعى أنه قد استحال إلى شئ: وأن ماضيه قد تحول إلى كل متجرد سيكون المستقبل بالنسبة اليه مجرد امتداد لا مفر منه. هكذا يتهرب من كل مسئولية ويقول: "أنا جبان. تماما كما أن النحاس أحمر. ونقائصى المستقبلة مكتوبة مقدما فى هذا التعريف الذى يجسد حياتى ويحولها إلى قدر مرسوم.

وسارتر يريد أن يحافظ على مسئوليتنا: لأننا لسنا أشياء. بل علينا أن نصنع أنفسنا. الوعى " مسئول مسئولية مطلقة عن وجوده، (ص١٢٧).

وهو لا يصل إلى هذه النتيجة إلا عن طريق فصله فصلا تاما بين الوجود والعدم: فهو يدخل فى قلب الوجود بطريقة تعسفية ويجعل منه وسيلة لتمزيق الوجود بحيث أن الوجود لذاته من حيث أن قوامه وجود الانسان إلى الكمال أمر لا سبيل إليه. وذلك لأن الحصر النفسى الذى لامخرج للانسان منه يقف فى درجة كل مفارقة حقيقية. وسارتر هنا يستعيد المحاور التى وجدها كيركجوورد عن ليس الايمان: " الايمان وجود يضع نفسه موضع التساؤل فى جوهره ولا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق هدم ذاته ولا يستطيع أن يتجلى لنفسه الا اذا أنكر نفسه إنه وجودلايستقيم معناه إلا فيما يبدو منه. وما يبدو منه يحمل معه عناصر هدمه وانكاره. ومعنى هذا أن الاعتماد الحقيقى قائم فى عدم الاعتقاد. والسبب فى هذا أن وجود الوعى يعتمد على نفسه. ولهذا كان عليه دائما أن يصنع كيانه بنفسه: ولكنه فى هذا يتجاوز نفسه"(ص١١٠).

وكيركجوورد قد جعل من "الوعى الشقى" - وهو مجرد لحظة من لحظات الديالكتيك الهيلجى - الحقيقة الوحيدة للوجود. وقام يسجن نفسه بين جدران ذاته آملا بهذا أن يبتعد عن العالم وعن التاريخ. وهو فى هذا واهم. وطوال صفحات "الوجود والعدم" نجد سارتر يوجه النقد باستمرار إلى هيجل، متبنيا وجهة نظر

كيركجوورد. فقد أعاب هذا الأخير على هيجل أنه مر مرورا من جانبه اهتماما زائدا بالذاتية، الأمر الذى قاده إلى أن يعزل الانسان فى أغلب الأحيان عن بعده التاريخى والاجتماعى بل الطبيعى وإلى أن يجعله فريسة اليأس لا مخرج له منه. " والحقيقة البشرية حقيقة أسوانة بطبيعة وجودها لأنها تبرز الى الوجود وهى مهددة دائما بأن وجودها يمثل كلا لا سبيل أمامها الى أن تحتوية: وذلك لأنها لاتستطيع أن تدرك الوجود فى ذاته الا إذا فقدت نفسها باعتبارها وجودا لذاته فهى اذن بطبيعتها تمثل وعيا شقيا، ولن يكون أبدا فى وسعها أن تتجاوز حالة شقائها، (ص١٣٤).

وعلم الوجود العالم الذى قدمه سارتر على أنه " علم وجود الفشل " فى كتابه " الوجود والعدم "يتجه الى تبرير هذا الموقف، فسارتر قد بدأ كما بدأ هيجل من انقسام الوعى: ولكن كما لاحظ ذلك هو بنفسه فى احد الهوامش: "بدلا من أن يقوده القول بهذا الانقسام كما قاد هيجل فى ظاهريات الروح - الى أن يقول باستيعابه فى مركب اسمى: لم يفعل شيئا الا أنه واصل تعميق حفر العدم الذى يفصل الوعى عن ذاته.

فالوعى وعى هيجلى، ولكن وهمه الكبير يكمن فى هذا "(ص٢٠١).

ويعيب سارتر على هيجل : تفاؤله فى باب نظرية المعرفة: ذلك التفاؤل الذى جعله يفترض افتراضا مسبقا وجود معرفة شاملة ويقبل توافق الوجود والمعرفة: وتفاؤله الوجودى الذى يتلخص فى قوله بأن "الكثرة يمكن ويجب أن نتجاوزها نحو الشمول " (ص٢٩٩). ونحن نتفق مع سارتر بكل جوارحنا فى قوله بأن هيجل "اذا كان قد استطاع أن يؤكد هذا التجاوز كواقع فانه لم يفعل ذلك الا لأنه افترضه مقدما فى بداية فلسفته " (نفس الموضع). والحق أن هذه هى خاصية المثالية الموضوعية: أن تبدأ بالنهاية. وتنظر الى المشكلة على أنها قد حلت. وذلك لأنه لما كان الوجود متطابقا مقدما مع المعرفة سينظر اليها مقدما على أنها مكتملة، وسيفترض أيضا أن الشمول قد تحقق فعلا. وضد هذه المثالية السريعة فى نتائجها. المنتصرة انتصارا مبالغا فى

تعسفه وتفاؤله، وضع سارتر بصورة منتظمة مسلمة أخرى تقول باستحالة الانتصار والحسم وباستحالة المعرفة. وهذه المسلمة قد فرضت تعسفيا بنفس السيف الذى فرض على الوجود هاوية العدم.

وبين أغانى هذا النصر الذى جاء سابقا لأوانه، وذلك الرفض الذى تجرد من كل أمل فى أى أفق مزدهر، بين هذا وذاك، فان هناك مجالا لمعركة سيدور رحاها، معركة لن يكتب فيها النصر مقدما كما وعدتنا فلسفة هيجل كما أن الهزيمة فيها لن تقرر أيضا مقدما كما تؤكد فاسفة سارتر.

هذه المعركة هى معركة الحرية والتاريخ.

"حياة المرء يصنعها المستقبل كما تتكون كتل الاجسام فى الفراغ [١] على هذا النحو يعبر سارتر فى احد رواياته عن العنصر الرئيسى فى الحرية. فالانسان هو ماتصنعه إرادته وما يلقى به من وجود فى المستقبل. انه ليس شيئا آخر الا مايصنعه بحياته. ذلك هو المبدأ الأول الذى تقوم عليه الوجودية"[٢]

ففعل الانسان لايمكننا تفسيره عن طريق الرجوع الى الوراء فى ماضيه متنقلين من علة الى أخرى، والحرية، أولا قبل كل شئ اختبار مستقل ونفى.

"قبل مجيئ ديكارت لم يبرز شخص ما العلاقة بين حرية الارادة والنفى، ولم يوضح احد أن الحرية تقبل على الانسان لاباعتبار مايكونه ولا باعتبار أنه ملاء من الوجود وسط ملاءات أخرى فى عالم لا ثغرات فيه بل باعتبار أنه ليس هو مايكونه وباعتبار أنه متناه وحدود.[٣]

---

(١) سن الرشد، ص٢١٢.

(٢) الوجودية فلسفة انسانية، ص٢٢.

(٣) سارتر: ديكارت ـ(فلاسفة الحرية الكلاسيكيون). ص٣٥.

وقد فات ديكارت فى رأى سارتر أن يضيف صفة الخلق والايجاد الى هذا النفى[١]. والنفى والاختيار لاينفصلان. أما الحرية فهى قدرة الانسان على أن يقول "لا". وحياة الانسان ليست مجرد امتداد لماضيه وليست كذلك نتاجا للمحيط الذى يعيش فيه.

الحرية هى القدرة على أن يقول الانسان "لا" وهذا مايطلق عليه سارتر اسم " الاعدام" (للوجود الذى أسهم فى تكوينه التاريخ الشخصى للانسان والعالم المحيط. أنها ضد الاكتفاء والاقتناع. انها تنظر الى ماضينا والى المحيط الذى نعيش فيه باعتبرهما ناقصين، وباعتبار أن بهما نقصا.

هذا الاعتراض، هذا اللبس، هذا التمزق، هذا التناقص: كل هذا هو مايكون وجودنا وحريتنا. "فالحرية تقوم وسط رفضنا للنداءات التى تنبعث من العالم حولنا"(ص٧٧).

لكن هذا ليس الا أول الطريق الى الحرية: حصر نفسى ودوار فى الرأس" اننى حر لكنى لن أفعل شيئا بهذه الحرية" (كما يقول ماتيو). ويضيف.. " ما الذى عساى أن أفعله بكل هذه الحرية؟ [٢].

ان هذه الحرية تتأكد فى قلب العدم.. وأفعالها التى تحقق بها ليست الا تغيبا عن حضور ما"[٣] .

(١) نفس المرجع، نفس الموضع - أوضح لنا ماركس فى جدله مع شترنو تناقض هذا التصور " للعدم الخلاق" الذى نظر اليه على أنه تراجع عما كان قد قرره هيجل فى كتابه المنطق (أنظر المثالية الألمانية، الأعمال الفلسفية، نشرة كوست، ح ،٨ ص٤٦-٤٩). يقول ماركس" الأمر هنا يتعلق بالروح التى تخلق نفسها من العدم - أى أنه من العدم الصادر عن العدم تخلق الروح " (نفس المرجع، ج ،٧،ص١٠٠).

(٢) سن الرشد، ص٢٦٨

(٣) سن الرشد، ص٢٧٥.

وهذه القدرة على الأفلات لامعنى لها الا بمقدار ما "يجعل الالتزام ممكنا - " ما فائدة الحرية الا اذا كانت من أجل تحقيق الالتزام بشئ ما؟[1].

وتلك هى اللحظة الثالثة للحرية.

واللحظة الأولى كانت: ليس الانسان الا مايفعله والثانية: لكيلا يكون الفعل مجرد واقعة من وقائع الطبيعة. مجرد حركة، ينبغى أن يكون قبل كل شئ اتجاها قصديا.

وهنا وتبدأ فكرة "المشروع" التى تتجلى فيها القدرة على النفس والرغبة فى الالتزام معا.

البواعث التى تدفعنا الى تصور حالة أخرى جديدة ليس مردها الى قسوة الموقف أو الآلام التى يثيرها فينا. على العكس من ذلك. فانه ابتداء من اليوم الذى تتصور فيه حالة أخرى فان ضوءا جديدا يسلط على أحزاننا وآلامنا ونقرر تبعا له أنه لاقبل لنا باستمرار تحملها "(ص٠٥١).

وسارتر محق فى أن يبين لنا أن القرار الذى نتخذه لايكون فقط نتيجة الظروف المعيشية التى يحياها شخص ما أو مجموعة من الأشخاص. ولينين نفسه قد جادل طويلا فى "ما الذى يجب علينا أن نفعله؟ " ضد هذا التصور للتلقائية. وذلك لأنه لاشئ يمكن أن يعفى الانسان من اتخاذ مبادرة أصيلة فى أفعاله. ولاشئ يعفيه من انضاج مشروعه انضاجا من شأنه أن يلقى أضواء على الموقف الحاضر، ومن شأنه، كما يقول ماركس، أن يجعلنا أقل تحملا للشقاء من تحملنا للشعور بالشقاء، فالشعور بامكانية حياة أخرى من شأنه أن يضئ جوانب الظروف التى تحيط بحياتنا الحاضرة. وبهذا المعنى. فان الاشتراكيين الطوبائيين الذين عاشوا فى النصف الأول من القرن ١٩

---

(١) نفس المرجع، ص١٢٣.

قد لعبوا دورا كبيرا فى ايقاظ الوعى عند طبقة البروليتاريا وأسهموا فى تكوين الكوادر الثورية الرائدة.

وسارتر قام بتحليل هذا عندما أعاب بالدور الذى يقوم به "المشروع" من حيث أنه يتطلب النفى والاختيار.

والصعوبة تبدأ عندما يكون الامر متعلقا بتحديد مصدر المشروع فهل يقصد بالمشروع هنا ذلك المشروع القائم على الحرية والذى يهدف أيضا اليها "(ص٦٧٠) ؟ اذا كان الأمر كذلك فسيكون الاختيار خاليا من كل محتوى. سارتر يلاحظ بحق أن النفى ليس نفيا مجردا بل نفى لمجموعة من الظروف الواقعية. وذلك لأن الوجود لذاته ليس حرا الا من خلال موقف أى أن حريته لا تتجلى الا فى العلاقة القائمة بين الحرية والظروف. وإذا لم تكن المقدمات التى بدأ منها سارتر فلسفة الثنائية كتابة فى الوجود والعدم حول الوجود والعدم قد عاقته فقد كان بوسعه هنا أن يقدم ملاحظتين رئيسيتين هما:

١- ليس هناك نفى كمجرد نتيجة لرفض الشخص. لكن لابد أن يكون ثمة تناقص باطنى فى قلب العالم: " فالمشروع" الذى نتصور فيه الاشتراكية مثلا لا يكون وليد حريتنا فقط.

- فليس ثمة شك اننى لكى أتصور مشروع كهذا لابد لى أن أقيم حاجزا بينى وبين الواقع وأن يتخذ فكرى نوعا من الاستقلال بالقياس الى الأشياء. لكن هذا المشروع لا يبدو لى على أنه انقاذ ومخرج للبؤس والفرض الناتجين من الرأسمالية الا بمقدار مايكون اجابة على سؤال، أى بمقدار مايكون وسيلة للتغلب على تناقص موضوعى.

- وهذه الاجابة لا تكون متضمنة فى السؤال: اذ أن المبادرة هنا أمر ضرورى لتتم بها عملية "توليد" التاريخ. ولكن يبقى أن المشروع الصحيح هو الذى يجيب على هذا السؤال المحدد.

٢- اذا كان النفى الذى أمارسه، مهما كان حرا مدعما على هذا النحوبوجود تناقص موضوعى، فان اختيارى لن يكون من وحيى أنا فقط لانه سيكون قد خطط له مقدما فى الموقف الذى أمامى. حقا ستكون مهمة تقبل هذا الاختيار- وسارتر محق من أن ينبهنا الى هذا-مهمتى أنا واذا لم اتخذ هذه المبادرة فسيقع على تبعة افساد التاريخ التى يتحدث عنها لينين [١]. لكن الموقف كان يرهص بهذا المستقبل، وفعلى الذى أقوم به لن يكون له تأثير الا بمقدار شعورى بهذه التناقضات الموضوعية وبمقدار ما اصطنعت من الوسائل التى تمكنى من التغلب على هذه التناقضات فى قلب هذه الظروف التى أحكمت الدائرة على. وبعبارة أخرى فان التاريخ له معنى، حتى فى كونه مستقلا عن اختيارى. وكما يكون للتيار المائى اتجاه معين، حتى فى غيبة الانسان، فانه سيتوقف على الانسان أن يحول اتجاهه لا خصاب الصحراء وسيتوقف عليه هو تجميع طاقته خلف خزان أو سيتوقف عليه- على العكس من ذلك- أن يتركه وشأنه يجرف فى تياره طمى السهول ويحول المراعى والغابات الى صحراء.

والحق أن سارتر يقرر أن كل فعل من أفعالى حر حرية مطلقة... لكن هذا لا يعنى أن من الممكن أن يكون فعلى أى فعل ولايعنى أيضا أن فعلى غير خاضع للتنبؤه لكن إذا كان هذا هكذا فان الأمر سيتطلب تغييرا عميقا لعلم الوجود كما قدمه، وهو العلم الذى لايسمح اللهم الا اذا خضع لتوليفة تلفيفية، بأن يهتم اهتماما كافيا بقوانين التاريخ.

ويتجلى هذا الاتجاه أكثر وأكثر وبصورة أوضح عندما نحاول فى انتقالنا من مشروع الى مشروع أن نصل الى المشروع الرئيسى " الذى يوحى بكل أفعالنا الجزئية.

(١) لينين: افلاس الدولية الثانية (النشرة الاشتراكية ١٩٥٣).

وسارتر قدم اضافة غنية الى علم النفس الواقعى فى "التحليل النفس الوجودى" الذى حدده منهجه على النحو التالى:

"ان الأمر يتعلق باستخلاص الدلالات المتضمنة فى أى فعل من الأفعال وفى كل فعل من الأفعال – وبالانتقال منها إلى دلالات أكثر غنى وعمقا حتى نلتقى بدلالة لا تتضمن أية دلالة أخرى ولا تحيلنا الا إلى نفسها.(ص٥٣٥).

وهذا المنهج الذى اتبعه سارتر لحل الغاز السلوك الانسانى قد أوضحه بصفه خاصة من خلال درلساته الادبية التى قام بها عن بودلير وفلوبير. ومن خلال أعماله المسرحيه والروائية كلها..

وتبقى أمامنا مشكلة الاختيار الرئيسى.وسارتر يقول لنا فى هذا الصدد.(١)أن البناء الذى يقوم عليه الاختيار يتطلب بالضرورة أن يكون الاختيار اختيارا فى قلب العالم. والاختيار الذى يكون ابتداء من لاشئ. وضد لاشئ لن يكون اختيارا لشئ وسيهدم نفسه كاختيار"(ص٥٥٩).

فسارتر الذى كان يدافع عن نفسه دائما باسم الحرية المطلقة القائمة على الاختيار، ويتبنى أفكار"أندريه جيد" فى" الفعل المجانى" الذى يكون تحت الطلب دائما وفى كل الظروف يدافع عن نفسه. بحماس لا يقل عن حماسه فى دفاع الاول، عندما يكون الامر متعلقا بالمشروعالرئيسى وبالاختيار الذاتى، ويتبنى فى هذا أفكار كانط فى "الخاصية العقلية" أو يأخذ لحسابه أسطورة أفلاطون فى العشق «الإيروس». فكيف يستطيع أن يتفادى تلك النتائج التى تستخلص من المبادئ التى يقوم علم الوجود العام عنده؟.

الوجود عنده ممكن لا ضرورة فيه.وبلا مبرر. وانبثاق الحرية فيه ليس بأقل امكانية من الوجود نفسه.وبعد أن استعاد سارتر الامكان الرئيسى الذى يدور حول ظهور العدم وحول الوجود لذاته كتب سارتر يقول: هذه الخاصيه التى تميز الوجود لذاته

تقتضى أن يكون هو الوجود الذى لا يجد عونًا ولا سندا فى حالته التى كان عليها.. اننا لاندرك أنفسنا ابدا الا باعتبارنا نمثل اختيارا فى طريق التشكيل. لكن الحرية ببساطه هى ذلك الاختيار الدائم غير المشروط أبدا.وهذا الاتيار الذى يتم بلا سند ويملى على نفسه البواعث التى تتراءى له من الممكن أن يبدو منطويا على لبس فى معناه،وهو كذلك فى الحقيقة (ص٥٥٨).

والحق أن هذا التصور للحرية تصور ميتافيزيقى بكل ما لهذه الكلمه من معنى،وهو تصور يجرى خارج التاريخ. وسارتر يعترف بهذا بلا مواريه."ان النجاح لا يهم الحرية في شئ. والجدل الذى جعل الرأى العام حول الحرية يتعارض مع ما يقوله الفلاسفة بشأنها مرجعه الى سوء فى الفهم: فالتصور العملى والشعبى للحرية باعتبار أنه يجعل من الحرية نتاجا للظروف التاريخية والسياسية والاخلاقية تتساوى فيه الحرية مع"ملكة الحصول على الغايات التى تم اختيارها".أما التصور الفلسفى للحرية والشائع بين أصحاب المهنة،وهو التصور الوحيد الذى نلتفت اليه هنا ، فعو الذى يجعل من الحرية"استقلالا فى الاختيار"(ص ٥٦٣).

وسارتر يحبذ أن ينفصل الفيلسوف عن الرأى العام. ويبدأ يرفض أن يؤسس الحرية على الرأى الواقعى للناس.والفيلسوف فى هذا الموقف هو بعينه الفيلسوف النظرى. وسارتر يلجأ هنا إلى حماية الرواقيين ليعلن أن الاسير يكون حرا بالرغم من كل شئ. حتى لو لم يكن حرا فى أن يخرج من سجنه:"سيظل الاسير دائما حرا طالما يبحث عن طريقة"للهروب"(ص٥٦٤). ويقول أيضا:"من الالغاز أن نفترض أن وجود مجموعه من الظروف التكنولوجيه من شأنه أن يقيد امكانيات الانسان"(ص٦٠٤).

تقطعت الاسباب اذن بين الفعل الفرد وظروفه، كما تقطعت بينه وبين نتائجه. لم يعد ثمة صلة تربط الاخلاق بالتاريخ. وها نحن اولاء نجد أنفسنا محصورين فى دائرة"النوايا"و"القصود"التى لا ضرر منها على الوضع القائم. لكن بمجرد أن تكف

الفلسفة عن الاقتناع بكونها تفكيرا نظريا لتصبح لحظة من لحظات تغيير العالم، عليها أن توثق علاقتها"بالتصور الشعبى" للحرية، تصور الرأى العام لها .لكن هذا أصبح متعذرا عن طريق الوجود البدائى القائم على الفشل والذى لا يسمح لحريتى ولا لممارستى بالاندماج فى عالم غريب يرفض أى تناقض باطنى.

أن الابقاء على هذا الوجود العام معناه الاستمرار فريسة لسوء فهم دائم. معناه أننا استدمنا كلمة"ثورة"لندل بها على حادثة ميتافيزيقية أو بمعنى أ دق- حادثة صوفية تتعلق بنجاة الانسان ولم نستخدمها لندل بها على اجراء تاريخى واقعى نقوم به من أجل تغيير العلاقات القائمة بين الطبقات الاجتماعية فى نظام الملكية.

والنتائج التى ذكرناها حتى الان نتائج خارجية.

لكن هناك تناقضات فى قلب المذهب نفسه. فما معنى الفعل فى تصور هذه الانطولوجيا ؟ يقول لنا سارتر:"أن أفعل معناه أن أغير ما ليس بحاجة إلى شئ آخر غيره من أجل أن يوجد، معناه أن أؤثر فيما لا يخضع للتأثير من ناحية المبدأ، فيما يستطيع الاستمرار فى وجوده وتطوره من غير حاجة الى فعل خارجى. فبدون هذه اللامبالاة من جانب الوجود فى ذاته تجاه مايرد عليه من الخارج سنفقد فكرة الفعل معناها. وبالتالى ستتهاوى الحرية نفسها من أساسها"(ص٥٨٨).

فمن المتعزر أن نضيف مفهوم التطور الى الوجود فى ذاته وهو الذى لايقبل، من مجرد تعريفه، عبور شئ آخر غيره فى وجوده لانه كثيف كثافه مطلق. وستظل الهوة قائمة بين هذا الوجود الميت والعدم الذى يحركه.ولا شك أن هذا الوجود فى ذاته وجود واهب:انه يمنح العدم ويمنح الحرية فرصة فى أن يكشفا عن دلالاتهما وعن تأثيراتهما فى رحابة،دون أن تلوح منه أية بادرة للاعتراض. انه يضارع الشئ فى ذاته عند كانط من ناحية سلاسة انقياده .والفارق بينهما قائم فى أن الوجودفى ذاته لم يضعه سارتر فى حوزة المقولات والصور الاولية. لكنه محوط بالدلالات التى أضعها فيه باسم الغايات التى أسعى الى تحقيقها وملئ بالافعال التى تستوحيها مشروعاتى.

الانسان لا يجد فى مواجهته اذن الا وجودا يتقبل مشروعاته. والعالم ليس الا"المتضايف" الذى تقصد اليه امكانياتى. أننا هنا قد تجاوزنا المثالية وانطلقنا مباشرة الي اللاهوت، بمعنى أن الانسان فى كتاب"الوجود والعدم"له القدرات التى لله،ولا فارق بينهما الا أن الانسان اله فاشل.

فكما لاحظ جان فال[1]. الا له الحق - لكن يكون الها حقا لابد أن يحقق وحدة الوجود فى ذاته مع الوجود لذاته.وهذه الوحدة أعلن سارتر أنها مستحيلة على الانسان". وهذه هى الكلمة الاخيرة التى قالها سارتر فى كتاب الوجود والعدم. فبعد أن يبين لنا أن الانسان هو الكائن الذى يشرع فى أن يكون الها.. لان وجودى كانسان معناه أن اتجه لاصبح الها ،(ص٦٥٣). بعد أن قال سارتر هذا نجده يضيف:"ان فكرة الله فكرة متناقضة لانها تعبر عن الوحدة المستحيلة بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته.

والانسان بعد هذا ليس له من خيار الا فى أن يظل موزعا بين "خداع النفس" واليأس.

فهو يستسلم لخداع النفس عندما يحذف أحد الاطراف :النفى الذى يقوم به الوجود لذاته. وقد وصف سارتر هذه العملية فى سان جينيه"حيث يقول:"الروح قلق كما قال هيجل، ولكن هذا قلق يخيفنا- ولهذا علينا أن نتخلص منه ونوقف حركة الروح عن طريق استبعاد محرك النفى فيها. ولكن الانسان الفاضل يخشى أن ينتهى به الامر الى أن يوقف تماما هذا الاتجاه الخبيث ولهذا يلجأ الى استئصال بعض نفسه فينزع من حريته لحظة النفى ويلقى خارج ذاته بهذه الحزمة الدموية. ويجد حريته بعد هذا وقد شطرت الى شطرين يضيئ كل شطر منها فى جانبه، ويبقى أحد الشطرين فينا.وهذا الشطر استمرار لفداء الخير فينا، الخير الذى يصبح هو والوجود شيئا واحدا، ونقصد بالوجود هنا ماأصبح موجودا فعلا".

---

(١) جان فال: فلاسفة الوجود ،ص ١٣٥

لكن الى جانب هذا التسليم يظل من واجبنا أن نحتفظ بالتوتر،وذلك بأن نسعى الى معرفة كل ما يتطلبه الموقف منا مع عدم المساس بحريتنا. وسارتر قد حاول جاهدا أن يظل على هذا الطريق الصعب وأن يظل قابضا بأى ثمن على طُرفى السلسلة خشية أن يعيش ممزقا.

والوجودية تعيش هذا التوتر.ولكن هذا التوتر نفسه هو مصدر حتفها أيضا. فمن الوجوديين من انتهى به الامر الى أن ترك نفسه للوجود المفارق المطلق واتجه نحو الصوفية، ومنهم من ترك نفسه للتاري واتجه نحو الماركسية.

من أجل أن نتفادى الوجودية هذا الانزلاق المزدوج عليها أن تخرج من عزلتها وتعاود الاتصال بالاخرين،وحينذاك كان عليها أن تكتشف ضربا من الوجود المفارق لن تكون له مسحة صوفية، تصورا للتاريخ لن يضحى أبدا بأى بعد من أبعاد الانسان.

لكن هل وصل سارتر الى هذه النتيجة؟.

اذا حكمنا على سارتر من أقواله فى محاضرته الجماهيرية:

"الوجودية فلسفة انسانية"فربما يتراءى لنا انه وصل اليها. فهو يقول:عندما نريد الحرية نكتشف انها تعتمد اعتمادا تاما على حرية الاخرين، ونكتشف ان حرية الاخرين تعتمد على حريتنا... فطالما هناك التزام، اجد نفسى مضطرا فى اللحظة التى أريد فيها حريتى أن أريد فى الوقت ذاته حرية الاخرين. واكتشف أننى لا أستطيع أن استهدف حريتى الا اذا استهدفت أيضا حرية الاخرين"[١].

وقد استخلص سارتر من تجربته الحية التى عاشها مع حركتى المقاومة والتحرير تلك الحقيقة التى لا تقبل الجدل.

لكن حرية الاخرين لا يمكن تفسيرها اذا انطلقنا من بعض النظريات الرئيسية التى عرضها سارتر فى "الوجود والعدم"

(١) سارتر: الوجودية فلسفة انسانية،ص٨٣

**أولا،** نجد أنفسنا هنا أمام حرية أخرى. وعند الحديث هنا عن حرية الاخرين أو عن الحرية بمعناها الجماهيرى كما يسميها سارتر فى(الوجود والعدم)، فانها لاتغنى القدرة على القيام بهذا الفعل الاجتماعى أو ذاك، أو الوصول الى هذا الهدف التاريخى أو ذاك، ولا تدل على الاستقلال فى الاختيار، ذلك الاستقلال الذى تتأكد به حرية اخرى لا تعتمد على الظروف،وبالتالى،لاأستطيع أن أساعد الاخرين فى الحصول عليها أو فقدانها.

كتب سارتر فى"الوجود والعدم" يقول:"احترام حرية الاخرين كلمة جوفاء: حتى لو كان بوسعنا"الشروع"فى احترام هذه الحرية، فان كل موقف نتخذه تجاه الاخر سيكون اغتصابا لتلك الحرية التى كنا ندعى أننا نحترمها"(ص٤٨٠). ويضيف بعد هذا "اذا تسامحنا فى الاعتراف بحرية الاخرين فان هذا لن يعنى أكثر من أننا سنجعل من الاخر شخصا قذف به قهرا فى عالم يتسامح فى وجوده وهذا يعنى أننا سننزع من يديه امكانياته الحره ومقاومته الشجاعة فى المثابرة وتوكيد الذات. وهو ما كان مقدارا له أن يمنح الفرصة لممارسته فى عالم قام على عدم التسامح"(ص٤٨٠).

**ثانيا،** فان منهج التعميم الذى قربه جورج لوكاش[١] من منهج كانط فى استنباط الصيغ الثلاث للامر المطلق، منهج غريب كل الغرابة عن الوجودية التى لا تقبل هذه الضرورة الصورية الصرفة. فباسم أى مبدأ من المبادئ المستخلصة من نظريات سارتر الاولى تسنى له أن يقول:"اننا لانختار الا الخير دائما، وليس هناك شئ يكون خيرا لنا الا اذا كان خير للناس كلهم"[٢]؛ وهو الذى كان قد أنكر وجود القيم والمعايير فى وجودها المطلق لان وجودها لا يكون من وحى اختيارى الشخصى.وكان قد ذهب الى أن جميع الافعال الانسانية تتساوى.. فسيان عند الانسان أن ينتشى بينه وبين نفسه، فى عزلة عن العالم زو يقود الشعوب"(ص٧٢١).وسارتر كان قد استبعد من ناحية

(١) جورج لوكاس: الوجودية ام الماركسية؟ص ١٣٤- ١٣٥
(٢) جورج لوكاس: نفس المرجع ، ص٢٥- ٢٦

المبدأ أى التجاء الى الاخلاق الكانطية فقال: هل يجوز لى أن أسلك بحسب مبادئ الاخلاق الكانطية واتخذ من حرية الاخر الغاية غير المشروطة لكل أفعالى ؟"(ص٤٧٩).

هنا تناقض واضح كيف تم فى الوجود والعدم"اللقاء مع الاخر؟

لقد أثبت سارتر أولا أنه يتعذر علينا أن نخرج من الانعزالية أو الانفرادية اذا اتجهنا الى اثبات وجود الاخر، ابتداء من معرفة جسده كما لو كان موضوعا ما. فوجود الاخر ليس وجودا حدسيا وليس تصورا قانونيا،وليس تصورا تنظيميا.

والفكرة الرئيسية عند سارتر"أن علاقتى بالاخر هى أولا وجوهريا علاقة وجود، وليست علاقة معرفة بمعرفة. وذلك اذا كان علينا أن نسعى الى دحض الانعزالية"(ص٣٠٠-٣٠١).

الآخر عند سارتر هو"الانا" الذى ليس "أنا".....

فعلاقتى بالاخر فى صورتها الاولية علاقة قائمة على النفى.لكن النفى هنا ليس نفيا خارجيا لا يمس الوجود الذى يكون نفيا له. انه نفى باطنى:"أى أنه نفى يضع التمييز الاصيل بين الاخر وبين طالما يحدد وجود عن طريق الاخر ويحدد الاخر بواسطتى"(ص٢٨٨) فعن طريق وجود الاخر أو اختفائه"بتأثر وجودى"(ص٢٨٦).

وسارتر قد حدد موقفه بعد أن قام بنقد تفصيلى لمذاهب كل من هوسرل وهيجل وهيدجر.

وسنقتبس من هذا التحليل لتلك المذاهب طرفا له دلالته. فبعد أن أوضح مفهوم ديالكتيك"السيد والعبد" فى ظاهريات الروح،وأعاب على هيجل أنه اقتصر فى صياغته للمشكلة الانطولوجية التى تدور حول علاقتنا بالاخر على "تعبيرات مقتبسة من نظرية المعرفة"(ص٢٩٤).

---

ملحوظة آثرنا أن نقدم جزء من الترجمة كما وردت فى ترجمة العالم الفليسوف الأستاذ الدكتور يحيى هويدى لنبين كم كان بارعا ودقيقا. وكم كان ناجحا فى نقل أسلوب روجيه جارودى إلى العربية مما مكننا من تقديم تحليل دقيق لأفكار سارتر فى الوجود والعدم، والغثيان، والحرية، والحصر النفسى من خلال مجموعة رواياته (دروب الحرية) د. إبراهيم ياسين.

# "برتراند رســل"

## حياته :

هو برتراند رسل سليل أسرة بارزة تعود جذور انتماءاتها إلى حزب الأحرار البريطانى ، وكان والده الفيكونت أمبرلى عقلانيا اختار "جون ستيوارت مل" ليكون المثل الأعلى لابنه .

وفى مجال الفلسفة ورث رسل تقاليد الفلاسفة البريطانيين التجريبيين العمليين مثل لوك وهيوم وبنتام ومل ، الذين لعبوا دورا عظيما فى الشئون السياسية فيما بين القرنين السابع والتاسع عشر .

وكان شغل هؤلاء الفلاسفة الشاغل ، هو أن ينتزعوا من أفكار كل الناس كل ما هو غير ضرورى لحياتهم ، كما ينتزعوا فكرة التسليم المطلق للملوك . وكان هذا بقصد القضاء على الهالة المقدسة التى يتمتع بها الحكم الملكى الأتوقراطى .

كان رسل شديد الاستغراق فى المبادئ الأساسية للرياضيات ، وهى أكثر المشكلات تجريدا ، وقد تخلى عن رغبته المبكرة فى أن يصبح عالم طبيعيات .

ولقد كان رسل عضو الجماعة التى عرفت فى الخارج باسم "الحواريون" وكان من بين أعضائها "وايتهد" ، كان ذلك فى جامعة كمبردج عام ١٨٩٢ .

ولقد كان وايتهد هو الذى راجع أوراق امتحان رسل عندما تقدم لنيل منحته الدراسية ، وهو الذى اكتشف كفاءة رسل وقوة شخصيته وقدمه للطلاب .

كان وايتهد حتى ذلك الحين متخصصا فى الرياضيات ، وكان قد أخرج كتابه "دراسة عامة فى الجبر" لكنه تحول فيما بعد للفلسفة ، ثم تعاون مع رسل فى الأعوام العشرة الأولى من عمل رسل فى حقل المنطق وأصبحا يشكلان فريقا للعمل معا .

ولقد أصدر كتابه المسمى "برنسيا ماتماتيكا" الذى يوضع العلاقة بين المنطق والرياضيات ، وهو الكتاب الذى أحدث ثورة فى هذا المجال .

إن العنصر الهام الذى يشغلنا فى فلسفة رسل هو تصميمه على حل المشكلات الفلسفية من خلال تطبيق المبادئ العامة التى ثبت نجاحها فى دراسة المشكلات العلمية ، ويرى رسل أن الفلسفة قد أفسدتها التمنيات الخيالية التى تنشد معرفة شاملة بكل شيئ ، وهو ما لا يزال حتى اليوم على ما يبدو المنطلق الشعورى لمعظم الأفكار . يقول "بوانكويه" إن الحقيقة ليست مجرد شيئ واحد منسجم مع نفسه بل هى نظام لأجزاء محددة تربطها علاقات متبادلة ، لكن رسل يعتبر ذلك افتراض لا مبرر له ويقول : "إن وحدة العالم ليست سوى وحدة ما يشاهده متفرج واحد يستوعبه" .

انها أمر شخصى محض ، فليس هناك سبب يحمل على الاعتقاد بأن العالم ذو نظام عقلانى له معنى .

إن تحليل رسل المشكلات الفلسفية تحليل مبنى على الشك ، لكنه جهد يحمل الكثير من الوضوح والبراعة فى العرض والتحليل .

يرفض رسل نظرية المثاليين التى تؤمن بوحد العالم ويؤمن بنظرية تعدد الحقائق النهائية ، فالعالم يؤلف من عدد لا نهاية له من الكيانات المستقلة التى تربطها علاقات بسيطة لا تغير طابع الأشياء ذات العلاقة ولا تقودنا بالضرورة إلى حقيقة أعمق تكون فيها ظواهر تلك الكيانات مجرد صفات تصف الكل ويمكن أن تذكر كل حقيقة منفصلة على نحو منفصل فى "فرضية ذرية" تنص على أن هذا الشيئ المعين يملك هذه الخاصة ، أو أن هذه الأشياء ترتبط من خلال هذه العلاقة .

يقول رسل "ان أقوى أساس تقوم عليه معتقداتى الفكرية هو أن الافتراض بأن العالم وحدة هو افتراض هراء ، وأعتقد أن الكون كله مجرد بقع وقفزات دون وحدة ودون استمرارية ولا ترابط ولا نظام منطقى أو أية خصائص أخرى" .

ولما كان التصوف كما يبدو هو الذى يهتم بإدراك الحقيقة السامية والعالم الأسمى بنوع من الكشف القلبى ، فإن هذا مما لا يتمشى مع العلم ، ومما يكون عائقا عن الإحساس بالمنطق .

والتصوف فى نظر رسل ضرب من الوعى العميق ، أو الشعور الخاد بما يعتقد الصوفى عن الكون ، وهو فى نظره موقف لا يخلو من حكمة ، إلا أن رسل يرفض إقامة الفلسفة على أسس وجدانية ، وهو يحاول عبور التصورات الميتافيزيقية إلى فلسفة علمية رائدها الحياد الخلقى والنظر إلى الظواهر دون تأثر بمعتقداتنا البشرية ورغباتنا الوجدانية العاطفية .

إن رسل لم يستطع فهم العلاقة بين الوجدان الشخصى والحقيقة الفلسفية أو النجاح والتوفيق كما هو عند ديوى وجيمز ، ولم يوافق على مبدأ النجاح أو الراحة النفسية ، كما استبعد رأى فيتشه القائل : أن كل إنسان يختار لنفسه الفلسفة التى تتفق مع مزاجه الشخصى ، ولقد فطن هذا الفيلسوف إلى أن الفلسفة إذا أريد لها أن تحقق أى تقدم فلابد لها أن تتخلى عن الآمال فى بناء نسق ميتافيزيقى متكامل ، وعليها أن تنصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية منطقية كانت أو طبيعية .

ويرى رسل أن الفلسفة تشبه الدين من حيث أنها تدرس طبيعة الكون وتحاول التعرف على مكان الإنسان فيه ، وهى تشبه أيضا العلم من حيث أنها تحاول حل

المشكلات التى تلتقى بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة ، والعلم عند رسل هو العلم الصورى ، وعلى هذا لا تختلف الفلسفة عن المنطق على شرط أن نفهم المنطق بمعناه الرمزى الرياضى .

والفلسفة العلمية التى يريدها رسل ليست مجرد نظرة عقلية تصانع المنهج الرياضى فحسب ، بل هى أيضا جهر عقلى متواضع يرفض كل محاولة لبناء المشكلات الفلسفية عن طريق اصطناع مناهج التحليل المنطقى .

الفلسفة عند رسل تتقدم على طريقة جاليليو الفيزيائية لا على الخيال الميتافيزيقى الذى ينتهى عند الفلاسفة إلى عموميات ليس لها ركيزة إلا الخيال الجامح .

وعندما ربط رسل بين الفلسفة والعلم ، فإنما يشير إلى جرعة من كل بناء ميتافيزيقى ، كما يشير إلى إيمانه الشديد بضرورة إحلال النزعة العلمية المنطقية محل النزعات الروحية والصوفية ، والوجدانية .

## الفلسفة العلمية عند رسل :

الفلسفة العلمية لا تقبل فكرة الكون ككل ، ولا نجعل محور تفكيرها مسألتى الخير والشر ، لذلك يستبعد رسل من فلسفته البحث فى الوجود ككل ، ومسألة التفاؤل والتشاؤم ، كما استبعد مبحث الأخلاق فى الفلسفة ، على اعتبار أن الأخلاق لا تحوى قضايا تقريرية تصب على الواقع ، بل هى مجرد تعبيرات عن انفعالات وحالات وجدانية .

وما دامت الفلسفة هى مجرد بحث عقلى يقوم على التحليل المنطقى ، فقد انتفى أن يكون هناك موضع فى صميم الجهد الفلسفى لأية نزعة تركيبية أو تأليفية على طريقة الفلاسفة المثالين .

ويرى رسل أن فشل الفلسفة فى حل مشكلاتنا يرجع إلى أنها وليدة طموح وتسرع شديدين ، فى حين أن الصبر والتواضع كفيلان بأن يحققا فى نطاق الفلسفة تقدما مضطردا ، وكثيرا ما اعتقد رسل أن ما توصل إليه من نتائج مؤقتة، فهو يعترف فى كتابه الذرية المنطقية بأن تفسيره لطبيعة كل من الذهن والمادة لا يخرج عن مجرد فرض أو اقتراح قد لا يتعارض مع الوقائع العلمية الثابتة .

## طبيعة اللغة فى رأى رسل :

لم يقدم رسل على ما يبدو نظرية متسقة فى اللغة ويبدو أيضا أنه وقع فى التناقض ، فهو يرى أن اللغات الطبيعية هى بمثابة مرشد يقودنا إلى فهم طبيعة العالم الذى نتحدث عنه ، وهو يرى أن هناك علاقة بين بناء الجمل والعبارات وبناء الوقائع والأحداث التى تشير إليها هذه العبارات ، ويضيف رسل أن الوقائع غير اللفظية هى مما يلا يمكن أن يقال عنه أنها غير قابلة للمعرفة تماما بل هى قابلة للمعرفة إلى حد ما .

ويمكن أن تتخذ خواص اللغة كأدوات يستعان بها على فهم بناء العالم ثم أن هناك أساليب عديدة تجعل من اللغة فى بعض الأحيان أداة مضللة أو خداعة للتفكير .

## وظيفة الألفاظ :

الألفاظ عند رسل تقوم بوظيفتين فهى من جهة تقرر وقائع ، ومن جهة أخرى تثير انفعالات ولا تزيد العبارات عن كونها تعبيرات عن مشاعر ذاتية أو مجرد توجيهات تقدم للآخرين حتى يستشعروا نحو بعض المسائل أحاسيس أخلاقية مماثلة .

ولو أننا سلمنا بأن عبارات الفيلسوف لابد أن تكون بمثابة قضايا تقريرية تنصب على الواقع ، لكان فى وسعنا أن نقول أن ثمة نوعين من الألفاظ يستخدمها الفيلسوف :

١) **ألفاظ موضوعية** مثل أحمد وفأر وأزرق ، ويلقن المرء معانى هذه الألفاظ عن طريق مواجهة موضوعاتها أو التعرف على أسئلة ونماذج لما تعنيه .

٢) **ألفاظ منطقيه** : مثل كل "وبعض" و "إذا" ، وهى ألفاظ لا تنطوى على أى معنى فى ذاتها نظرا لأنها لا تشير إلى الموضوعات فى عالم الإدراك الحسى التجريبى .

وقد حاول رسل وزميله وايتهد أن يقدم لنا تعريفا لألفاظ علمه سواء كان منطقيا أو رياضيا لأنه يرى أن من مهمة الفيلسوف أن يفعل ذلك وهو يستخدم المتغيرات بدلا من الألفاظ على اعتبار أن المتغيرات هى أشكال خاوية يمكن أن يستعاض عنها بالألفاظ مع الاقتصار على استخدام ثلاثة ألفاظ منطقية .

وهى كل – بعض – لا كذا – ولا كذا ، وهى ألفاظ تقابل بعض الوقائع التجريبية العامة إن لم تكن تشير إليها وتدل عليها . ويرى رسل أن ثمة حالا سيكولوجية تقابل الألفاظ المنطقية ، فكلمة "أو" هى وليدة حالة من التردد أو الصراع بين واقعين حركيين حينما نجد الجهاز العضوى نفسه متوقفا مؤقتا بين اتجاهين مختلفين للعمل ، وكلمة "لا" تعبر عن حالة ذهنية يكون فيها ثمة باعث على العمل معرض للكف أو المنع ، وكلمة "صادق" تستند إلى توقع التحقق ، وكلمة كاذب ترتكز على الإحساس السيكولوجى بالفشل .

# فلسفة المنطق واللغة
# عند برتراند رسل

فضل "رسل أن يطلق على فلسفته المنطقية اسم "الذرية المنطقية" ، وقد سميت هذه الفلسفة ذرية لأنها تنظر إلى العالم على أنه مؤلف من كثرة من الأشياء ، ولا تعد الكثرة الظاهرة فى العالم مظاهر وتقسيمات غير حقيقة لحقيقة واحدة لا تقبل الانقسام ، وهى منطقية لأن الذرات التى أريد التوصل إليها هى فى النهاية ذرات منطقية وليست ذرات فيزيقية ، أى أن الذرة التى أريد التوصل إليها هى ذرة منطقية لا ذرة التحليل الفيزيقى . كما أنها ليست ذرية سيكلوجية كما هو عند "هيوم" .

فبينما اعتقد هيوم بضرورة التحليل النفسى للأفكار أصر "رسل" على وجوب أن يتغلف التحليل بالقضايا ، والمنطقية الذرية هى نظرية ناتجة عن فلسفة الرياضيات . وقد جاءت هذه النظرية كرد فعل لمنطق برادلى والفلاسفة الهيجليين الجدد . وكان "مور" قد بدأ الثورة على الفلسفة المثالية وتابعه رسل فى هذا ، وبينما كان هدف "مور" القضاء على "المثالية" كان هدف "رسل" هو القضاء على "الواحدية" .

ومع ذلك فيجب أن نعرف أن الواحدية والمثالية كانتا مرتبطتين تماما ، وجاء هذا الارتباط بينهما من خلال "نظرية العلاقات" التى استقاها برادلى من فلسفة هيجل ، وأطلق عليها اسم "نظرية العلاقات الداخلية" بينما أطلق على نظريته "العلاقات الخارجية" .

وحين أراد رسل أن يدحض المذهب "الواحدى" وجد فى تفنيد نظرية العلاقات الداخلية هدفا لأساس هذا المذهب وتقويضا لدعائمه . وكان رسل يهدف

إلـى القـول (باسـتحالة رد العلاقـات إلـى كيفيـات) وبالتـالى (باسـتحالة رد القضايـا العلاقية إلى قضايا حملية) .

ويرى "رسل" أن كل علاقة إنما تتألف من طبائع الحدود أو مـن طبـائع الكـل الذى تتألف منها الحدود ، أو أنها تقرر أن لكل علاقة أساسا فى هذه "الطبائع" ولا يميز "رسل" بين المعنيين لأن كليهما يؤدى إلى القول أن ليس هناك علاقات علـى الإطلاق .

ونحن نستدل مع "برادلى" على أن الواقع واحدا ، وينبغى أن يكـون وحيـدا ، ثم عندما نكتشف أنه بصـدد علاقـة فهذا يرجـع إلـى أنـه صفـة مـن صفـات الكـل المركب من حدود العلاقة المفترضة . كما أن هذه البديهيـة مرادفـة لافـتراض أن لكل قضية موضوعا واحدا ومحمولا واحدا لأن القضيـة التـى تقـرر علاقـة يجـب دائما ردها إلى قضية حملية تتعلق بالكل المركب من حدود العلاقـة . ولـو تقدمنـا إلى كلات أكبر وأكبر لوصلنا إلـى كـل واحـد فتكـون الحقيقـة النهائيـة مؤلفـة مـن قضية ذات موضوع واحد ، أعنى الكل ، ومحمول واحد .

إلا أن رسل يرفض هذه البديهية لأنها لا تتفق مـع أى تركيـب ، وتـؤدى فـى النهاية إلى واحدية صارمة . ورسل يرى أن هذه القضيـة لا تتضمـن تمييـزا بيـن الموضوع والمحمول ، وأن هذا المحمول الواحد متطابق مع الموضـوع الواحـد . ولكن النقطة الأساسية فى هذه الفلسفة التى تأخذ بهذه البديهيـة هـى "إنكـار الهويـة المطلقة" والإبقاء على "الهوية فى الاختلاف" وهى مستحيلة فى نظر رسل .

يقدم رسـل نقـدا إلـى هـذه البديهيـة فـى كتابـه "أصـول الرياضيـات" وينــاقش وجهتين من النظر تردان القضايا العلاقية إلى قضايا حملية :

١) وجهة نظر ليبنتز فى رد العلاقات بين الحدود إلى محمولات الحدود المنفصلة (ذرية monadistic) .

٢) وجهة النظر الواحدية manistic التى اعتبرت العلاقة كيفية الكل المركب من حدى العلاقة (برادلى وسينوزا) .

ويرى رسل أن هذا الرأى الأخير لا ينجح فى بيان العلاقة التى : (أ) أكبر من (ب) ، وهى العلاقة (اللاتماثلية) . فلا يمكن أن ترتد هذه العلاقة إلى قضايا من الصورة الحملية لأنها لا تقرر إلا أن (أ) تختلف عن (ب) ، وعلى ضوء هذه النتيجة أوضح "رسل" أن كثيرا من القضايا التى تعالجها الرياضيات مثل قضايا العدد والكمية والترتيب والمكان والزمان والحركة تستلزم العلاقة (اللاتماثلية) . بهذا يؤكد رسل واقعية العلاقات ومشروعيتها فى حد ذاتها دون ردها إلى أى من أطراف الحدود المرتبطة بها .

ويرى "واتلنج" أن رسل قد أخطأ فى فهمه بأن القول بالعلاقات اللاتماثلية هو الذى قوض المثالية . ذلك أن "برادلى" قد أثبت استحالة رد القضايا العلاقية إلى القضيا الحملية .

# الوقائع والقضايا

## ماذا يقصد رسل بالصورة :

تعرف الصورة إما بتحليل اللغة أو بتحليل الخبرة . وقد استخدم رسل نفس طريقة أفلاطون وأرسطو وفنجنيشتين واستخدم نتائجها كمفتاح لتحليل الصورة غير اللغوية .

١) وتعرف القضية على أساس من فكرة الفئات ، فتكون صورة القضية فئة جميع تلك القضايا التى يمكن الحصول عليها من قضية معلومة بإحلال مكونات أخرى محل مكون أو أكثر من مكونات القضية .

٢) تعرف القضية على أساس فكرة المتغيرات فتكون صورة القضية "ما يمكنك الحصول عليه حين تستبدل بكل مكون من مكوناتها متغيرا" مثل قولنا "سقراط إنسان" نحصل منها صورة (أ هى ب) وهذه الصورة تستخدم لأى قضية غير القضية التى بدأنا منها . وهكذا تكون صورة القضية "ما يتبقى بدون تغيير حين نستبدل بكل مكون من مكونات القضية مكونا آخر . معنى ذلك أن تتغير المكونات وتبقى الصورة بلا تغيير .

مثال : سقراط يكون قانيا

أحمد يكون غاضبا

الشمس تكون ساخنة

هناك شيى مشترك يدل عليه اللفط "يكون" وما هو مشترك هو صورة القضية.

والصورة بهذا المعنى تشكل الركيزة الأساسية للمنطق الفلسفى (هى جرد لصور الوقائع التى يتألف منها العالم .

# معنى الواقعة

الواقعة هى ذلك الشيئ الذى يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة ، فإذا قلت السماء تمطر لكان هذا القول صادقا فى حالة معينة من حالات الطقس وكاذبا فى حالة أخرى . (فحالة الطقس هى التى تجعل القول صادقا أو كاذبا) . فإذا قلت (مات سقراط) لكان هذا القول صادقا بالنظر إلى واقعة موت سقراط التى حدثت فى أثينا ، أما إن قلت عكس ذلك كان قولى كاذبا .

والواقعة بهذا المعنى ليست شيئا جزئيا كسقراط ، أو المطر ، أو الشمس ، فهذا لا يجعل القول صادقا أو كاذبا . فالواقعة لابد أن تتضمن دائما عبارة تعبر عن شيئ (خاصية أو علاقة) ، فالخاصية أو العلاقة هى الواقعة وليس الشيئ نفسه هو الواقعة .

والواقعة لا يمكن تعريفها إلا بالإشارة فكل شيئ يكون هناك فى العالم يطلق عليه رسل (واقعة) فالشمس واقعة ، والشعور بالألم واقعة ، ولو قمت بإصدار حكم لكان هذا الحكم واقعة .

# نظرية "برتراند رسل" المنطقية

## طبيعة اللغة :

إن هناك – فيما يعتقد رسل – علاقة قابلة لأن تكشف عن نفسها بين بناء الجمل والعبارات وبناء الوقائع والأحداث التى تشير إليها العبارات ، وفى بحثه عن العلاقة بين المعنى والحقيقة . يقرر رسل أننا قد نتخذ من خواص اللغة أدوات نستعين بها علىُ فهم العالم ، ولو أننا نظرنا إلى الألفاظ لوجدنا أنها تؤدى وظيفتين ، فهى من جهة تقرر وقائع ، ومن جهة أخرى تثير انفالات .

ولو أننا سلمنا مع رسل بأن عبارات الفيلسوف لابد أن تكون بمثابة قضايا تقريرية تنصب على الواقع لكان فى وسعنا أن نقول أن ثمة نوعين من الألفاظ :

النوع الأول : ألفاظ موضوعية : مثل أحمد ، وأحمر وأزرق ، ويعمل ... الخ .
وهذه ألفاظ يلقن الإنسان معناها ، إما عن طريق مواجهة الموضوعات التى تعينها ، أو عن طريق التعرف على أمثلة أو نماذج لما تعينها .

النوع الثانى : ألفاظ منطقية : مثل كل ، وبعض ، وإزاء ، ولا ، وهى ألفاظ لا تنطوى على أى معنى فى ذاتها نظرا لأنها لا تشير إلى موضوعات العالم الحسى .

ويرى رسل أن ثمة حالات سيكولوجية تقابل الألفاظ المنطقية ، فكلمة (أو) هى وليدة حالة من التردد أو الصراع بين واقعين حركيين ، وحينما يجد الجهاز العضوى نفسه متوقفا مؤقتا بين اتجاهين مختلفين للعمل ، وكلمة (لا) تعبر عن حالة ذهنية يكون فيها ثمة باعث للعمل ، لكنه معرض للكف أو المنع ، وكلمة

(صادق) تستند إلى أساس سيكولوجى هو التوقع الذى قد تحقق ، وكلمة (كاذب) ترتكز على الإحساس بحالة توقع قد حالفها الفشل .

ولقد فطن رسل إلى أنه لابد من التمييز بين قضية تشير إلى مجموعة قضايا وقضية أخرى تشير إلى واقعة معينة فإن هذا التمييز هو الذى يجنب الفكر الوقوع فى متناقضات .

ولننظر إلى العبارة التالية :

إن الجملة الموضوعة داخل هذا المستطيل "كاذبة"

إن هذه العبارة – ولنطلق عليها رمز (س) – كاذبة وهى تقول عن نفسها أنها كاذبة ، ولكن إذا كانت (س) كاذبة فإن ما نقوله لابد أن يكون كاذبا ، ومعنى هذا أن (س) ليست كاذبة .

ولما كانت كل عبارة إما أن تكون صادقة أو كاذبة ، فمعنى هذا أن (س) لابد أن تكون صادقة ، فإذا كانت تقول عن نفسها أنها كاذبة فلابد إذن من أن تكون كاذبة ، ولو افترضنا أن (س) كاذبة لكان علينا أن نسلم بالضرورة أنها صادقة .. وهكذا .

وسبب وقوعنا فى هذا التناقض أن العبارة (س) تشير إلى نفسها فى حين أنه لابد من التمييز بين مستويين مختلفين من القضايا ، وبالتالى من اللغة :

١) مستوى القضايا التى تشير إلى واقعة ، فإذا قلنا (السماء تمطر) كنا نشير إلى واقعة .

٢) مستوى القضايا التى تشير إلى قضاياه فإذا قلنا (ع) عبارة عربية (ط) قضية نحوية كنا بذلك نشيير إلى قضية .

ويقدم رسل نظريته الشهيرة أنه لابد من التمييز بين "الفئات" التى هى عبارة بناءات منطقية "والأشياء" التى هى عبارة عن وقائع تجريبية .

ولقد ذهب أفلاطون إلى أنه مادام للعدد (١) وجود دون أن يكون هو ، وهـذا الوجود شيئا واحدا ، فـإن (١) وجـوده ٢ و ١ + ٢ ٣ وهكـذا وبالتـالى فـإن العالم لا متناه .

ثم عاد بلزانوه Balzano بنظريته التى ترى أن الأفكار أو أمثال الأشياء هى "أشياء" ، ولما كانت هناك فكرة لكل شيئ فإن فئـة الأشـياء تكـون فئـة انعكاسـية ، لذلك يكون عددها لا متناهيا .

ولقد تعرضت هذه النظريات لنقد شديد من رسل لأنه رأى أنها تنطـوى علـى ضبط شديد بين الأنماط المختلفة لأنها تؤدى إلـى القـول بـأن الفئـة لابـد أن تكـون عضوا فى نفسها وألا تكون عضوا فى نفسها فى ذات الوقت ، لذلك عـرف رسـل لفظ فرد بأنه ما يشير إلى كيان من نمط خاص ، كما عـرف الفئـة بأنـه مـا يشـير إلى كيان من نمط آخر ، والعلاقة بينهما تشير إلى نمط ثالث ، ولنأخذ لذلـك مثـلا "الإنسان" فالإنسان اسم لفئة الأناس دون أن يكـون واحـدا منهـم . ومعنـى هـذا أن الفئة ليست عضوا فى نفسها ، كما أن فئة الأعداد كلهـا لا تكـون عـددا مـن بينهـا (الذرية المنطقية) .

والذرية المنطقية نظرية لها جانبها الميتـافيزيقى ، ومـن خـلال هـذه النظريـة يحاول رسل الوصول إلى أقل عدد ممكن من الفروض من أجل تفسـير الحقيقـة ، ومن هنا كان إصرار رسل على الوصول إلى أقل عدد ممكن من الأفكار الأوليـة البسيطة من أجل الاستعانة بها فى فهم شتى الأفكـار المركبـة المعقـدة . وإذا كـان رسل يضيـف إلـى هـذا الاعتقـاد اعتقـاده بـأن العـالم متمـدد ، لذلـك تكـون طبيعـة الكائنات عنده وقائع ذرية . والواقعة الذرية إنما تتكون من جزئـى منعـوت بصفـة من الصفات .

والواقعة الذرية تتكون من :

**جزئى منعوت بصفة من الصفات :**

كأن نقول (أ) أكبر من (ب) ، أو أن (أ) تقـع بيـن (ب ، ج) . ويفسـر "رسـل" الجزئيات أحيانا بأنها أشياء من قبيل بقع اللون الصغيرة ، أو من قبيل الأصوات ، بمعنى أنها أشياء موقوتة بعضها (صفات) وبعضهـا (علاقـات) وحينـا آخـر يقـول إنها (حدود العلاقات فى الوقائع الذرية) .

والوقائع الذرية هى التى تقدم لنا القدرة على الاستمرار فى عمليـة التحليـل ، ومع أن الوقائع الذرية قد تتكون من جزيئات أو صفات وعلاقات فإنها على الأقـل تكون بسيطة بحيث تمثل العدد الذى تتوقف عنده عملية التحليل .

ويمكـــن أن نركب بين القضايا الذريـة لنجعلهـا قضايـا جزئيـة علـى النحـو التالى :

ويسـتخدم حـروف الربـط مـن أمثـال "ليـس" ، "أو" ، "إذا" لـلربط بيـن وقـائع القضايا الذرية فنقول مثلا :

١) هذا أحمر      تكون قضية واحدة

٢) هذا ممتد      هذا أحمر ممتد

أو

إذا لم يكن هذا ممتدا فإنه ليس أحمر

وواضح من هذا المثال أن صدق القضية أو كذبها يرجع إلى صدق أو كـذب القضايا الذرية المكونة لها .

# نظرية الأوصاف

ويقدم رسل نظريته فى الأوصاف فيقيم تفرقة بين :

اسم العلم وبين العبارة الوصفية

فإذا قلنا (نجيب محفوظ) اسم علم و (بين القصرين) عبارة وصفية ، فإننا لا نقيم تعادلا بين العبارتين - كما يظن بعض المناطقة - بحيث لا يمكن أن توضع الواحدة منها مكان الأخرى . فإذا صدرت بين القصرين دون أن تحمل اسم صاحبها فإننا سنتساءل من هو مؤلفها ؟ ، كما حدث لمؤلف رواية (ويفرلى) وهو (سكوت) .

وهذه القضية يمكن أن تحلل على النحو التالى :

أولا : نشير للمؤلف بحرف (س) هو الذى كتب الرواية ونرمز لها بالرمز (ع) .

ثانيا : نقول إذا كان هناك شخص (س) هو الذى كتب الرواية (ع) فإن (س ، ص) يجب أن يكونا شخصا واحدا .

ثالثا : لا يمكن أن يكون هناك (س) وأن يكون قد كتب (ع) دون أن يكون مساويا (لنجيب محفوظ) أو (سكوت) ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من شخص واحد ألف رواية (بين القصرين) وهذا الشخص هو (نجيب محفوظ) ، كما أن (سكوت) هو مؤلف (ويفرلى) .

والفارق بين العبارة الوصفية ، واسم العلم أن :

- اسم العلم : إذا استخدم استخداما مشروعا لابد أن يشير إلى موضوع بحيث يكون هذا الموضوع أو المسمى ذات معنى .
- والعبارة الوصفية : لا يكون لها معنى إلا وهى فى جملة وهى وحدها لا تعنى شيئ .

# هيجــــل

لقد كان هيجل فيلسوفا محترفا دون أدنى شك ، وكان يعد فيلسوفا قد شغل حياته بالفلسفة ، ولذلك شعر أنه "مغترب" عن مجتمعه . فالاغتراب كان وثيق الصلة بحياته هو لأنه كان يمارس عملا ليس له علاقة بفكرة ، فقد كان يعمل أستاذا أو موظفا عاما بالدولة وهو يمارس فكرا لا صلة له بحياته .

وربما كان هذا الشعور بالاغتراب سببا أساسيا فى إثراء فكر هيجل ، والفلسفة عند هيجل هى أعلى صور وعى الروح بذاتها وهى أرفع مراحل سيادة الروح لأن ماهية الروح لا تعدو فى نظره أن تكون فعلها ونشاطها ، وتبعا لذلك تكون الصورة الصحيحة للفلسفة هى ذلك العمل والنشاط الفكرى الذى لا ينقطع والذى يمارس كل حصيلة استمدها الذهن البشرى من أى ميدان من ميادين نشاطـــــه .

لذلك كانت فلسفة هيجل أبعد ما تكون عن التعاليم الثابتة التى يلقيها الأساتذة فى عقول تلاميذهم ، بل كانت فاعلية فكرية لا تنقطع وحركة ذاتية للعقل البشرى لا تتجمد ولا تتحجر فى أى مذهب من المذاهب التى تأخذ بجانب واحد من جوانب الفكر .

وعلى هذا ، تعد فلسفة هيجل واقعية ومثالثة فى نفس الوقت ، فهى إلى جانب أنها تضم لحظات الواقع وتجعل كلا منها حقيقة فلسفية فى لحظة حدوثها وهى مثالية لأن الإطار الذى تضع فيه الواقع بأسره إطار عقلى .

## ثورة هيجل :

كان هيجل فى فجر حياته من أنصار الثورة الفرنسية التى علق عليها الآمال، لأن مبادئها كانت تغرى الفيسلوف بالتعلق بها خصوصا هيجل الذى رأى فيها وسيلة يمكن بها ضرب الإقطاع فى بلاده (روسيا) .

ثم ما لبث نابليون أن تحول إلى طاغية وظهرت أطماعه الفردية فأصيب هيجل بإخفاق روحى وخيبة أمل فى الثورة ورفض ذلك أنها لم تحقق شيئ وأن تغيير الواقع ليس بالأمر البسيط بل هو أمر شاق وعسير ، وعلى الثائر إذا وصل إلى الحقيقة إما أن يعوى مع الذئاب أو يواصل التفكير من الداخل .

لكن الثائر الذى لم يترك الواقع جانبا بعد العجز عن تغييره ويتحصن وراء أسوار حياته الباطنية فقط قد يتهم بأنه قد حافظ على الوضع القائم وبأنه لم يلجأ إلى الثورة الباطنية إلا بعد فشله فى إحداث ثورة واقعية ، وبعد تسليمه بالواقع باعتباره "مفارقا" و "متعاليا" على ذاته من حيث أنه آثر النجاة فى الابتعاد عنه والاحتماء بفكره .

إلا أننا نجد هيجل يدفع هذه التهمة مستشهدا بفكرة الشيئ فى ذاته التى جاءت عند كانت ، ويرى أن الشيئ فى ذاته ليس إلا الواقع الذى سلم بوجوده دون أى محاولة من جانبه فى النفاذ إليه وتركه كالقصر المهجور الذى يسعى واءه .

ثار هيجل ضد المثالية الذاتية لأنه لم يشأ أن تكون فلسفته اجترارا ذاتيا تفترض التسليم بالواقع على ما هو عليه ، وتفترض قيامه هناك . وأراد هو أن ينفذ إلى أعماق الواقع وإلى روحه أى إلى "اللوغوس" أو العقل الذى يحركه ، ذلك أن تغيير الواقع إما أن يتم عن طريق الفعل أو الفعل الثورى الذى يطلق عليه الماركسيون اسم (البراكسس) .

ان البحث عن روح الواقع كان يعنى عند هيجل الثورة عليه لذلك كانت فلسفة هيجل ثورة على كل فلسفة "كانط" الذى سلم بالواقع وافترض أن وجوده مفارق ويمثل "منطقة حرام" لا يدخلها العقل أو كما يسميها "منطقة الترنتدانس" .

كذلك كانت فلسفته ثورة ضد الرجل العادى فى موقفه الطبيعى من الحياة ذلك الموقف الذى يتركه دائما عبدا للواقع ، وألعوبة فى يده ونهبا لأحداثه .

ويفرق هيجل بين نوعين من الواقع : الواقع السطحى المباشر الذى يصطدم به الوعى فى أول لقاء ، والواقع الباطن العميق الذى يمثل رفع الواقع السطحى . وكان هدف هيجل الأول أن يكشف عن حياة الواقع من الداخل وأن يضع يده على روحه المحركة له .

فالواقع أن هناك نقدا يمكن أن يوجه لهيجل فى هذا النقطة بالذات ، فالواقع العميق ليس كله فكرا وروحا ، وإنما هو عوامل اقتصادية واجتماعية متشابهة ، لذلك حقُ القول الذى قاله ماركس عن هيجل "ان هيجل قد جعل التاريخ يمشى على رأسه" .

أما الهدف الثانى الذى سعى إليه هيجل من وراء اتباعه هذا المنهج فهو تحقيق الحرية للفرد ، فهو السبيل الوحيد الذى يحقق حرية الإنسان لأن الواقع من حولنا يمثل قيودا وأغلالا لا نهاية لها .

كل شيئ من حولنا يوحى بهذا الاغتراب وبتلك الوحشة ، الدولة - القانون - الآخرون ، وعلى قمة المصادر المتنوعة للاغتراب هناك أيضا "الله" باعتباره ذلك المجهول الأكبر الذى يطلب من عبيده الطاعة العمياء .

والواقع أن هيجل قد انتقد "كانط" ووصفه بأنه مثالى من حيث أنه لم يقترب من منطقة الشيئ فى ذاته ، ولذلك كان هيجل يحاول أن يعايش الواقع العميق فى ذاته وهى مثالية من نوع آخر هى مثالية هدفها القضاء على كل الاغتراب الذى

ينطوى عليه الواقع ، ومهما بذل الفيلسوف الهيجلى من جهد من أجل تطويع الواقع فسيبقى الواقع شامخا عملاقا لأنه يظل فى حركة وصيرورة مستمرة ولذلك تظل محاولة تطويع الواقع مستمرة أمام الفيلسوف .

ويعنى هيجل بالتجربة ، الواقعة المستمدة من الطبيعة والتاريخ والفلسفة عنده كلها تعقيل للواقع وهو ما يختلف فيه مع "كانط" الذى يرى التجربة هى التجربة الممكنة والمادة والموضوع الممكن .

وإذا كان كانط قد فهم التصور العقلى على أنه فكرة ذهنية مجردة فقد جعل هيجل التصور عنده تعقيل للشيئ ومصاحبة دائمة لحياته الواقعية ولتطوره التاريخى حتى يتم لنا اكتشاف "اللوجوس" الذى يحركه .

وإذا كان الفلاسفة اليونانيون وكانط قد تصوروا الكلى باعتباره تصورا "مجردا" فقد رأى هيجل أن الجزئى هو المجرد لأنه معزول عن علاقاته بالأشياء الأخرى ، أما الكلى فلا يمكن أن يكون مجردا بل انه هو الواقعى لأن الشيئ يحيا حياته الواقعية من خلال مجموعة العلاقات التى يكونها مع غيره من الأشياء الشبيهة أو المغايرة له وهى لحظات يتكون منها التصور الكلى .

**ولهذا يمر الديالكتيك الهيجل بلحظات ثلاث :**

اللحظة الأولى هى اللحظة التى ينفصل فيها عن الواقع القائم ويحصل على استقلاله فى مواجهة كل المعطيات وهذه هى لحظة التجريد وفى اللحظة الثانية لابد أن يكون الفكر قد تجرد من كل مضمون يكتسب نوعا من التحديد ولابد أن يعين لنفسه موضعا جزئيا يتعلق به ، وهذه لحظة رفض اللحظة الأولى أو نفيها وهى رفض للتجريد العام أو المتناهى بالإضافة إلى أنها لحظة تتعلق بتجريد موضوع محدد معزول .

أما اللحظة الثالثة فهى تأليف بين اللحظتين السابقتين أو هى نفيا النفـى The negation of the negation أى أنهـا لحظـة يرفـض فيهـا العقـل المتعلـق بموضوع محدد كما يرفض العودة إلـى العـودة بحيـاة الشـيئ الجزئـى فـى داخـل علاقاته ، وهذا الكلى الواقعى سيكون بطبيعة الحال مختلفا عن الكلى المجرد اللا متعين الذى جاء فى أول لحظات الديالكيتك .

وهكذا تمر لحظات الجدل بلحظة اللا متناهى المجرد ولحظة التناهى ولحظـة اللامتناهى الواقعى .

وفى هذه اللحظة الأخيرة تتحـدد طبيعـة الشـيئ المتـاهى عـن طريـق علاقتـه باللامتناهى ، وسوف يتحدد وجود الشيئ المتناهى عندما نعرف ما الذى ينفيه مـن الكلى اللامتناهى المحيط به .

وستكون فيه بداخله وهو قنطرة أو معبر لصـراع لا هـوادة فيـه بيـن القـوى التى بداخله والقوى التى يريد الحصول عليها ، إن حياته قائمة فـى أنـه هـو وأنـه يموت ، فى الصورة التى هو عليها الآن وفى أن يكتسب حياة جديدة ، فالحياة اذن هى الموت ، والموت هو الحياة . ومن الواضح هنـا أن هيجـل قـد اسـتغل الفكـرة المسيحية القائلة أن الله قد مات ، واتخذ منها قانونا يفسر به تطـور الطبيعـة كلهـا وتطور الأشياء فيها .

# الماركســية

ذاع صيت الفلسفة الماركسية باعتبارها فلسفة مادية ، وهذا الوصف لا يعنــى أن الفلسفة الماركسية تهتم بإشباع مطالب وحاجات الإنسان المادية ، فإن من أهم مـا اضطلـع بـه مـاركس هــو تحريـر الإنســان مــن ضغـوط المطــالب الماديــة والاقتصاديـة التـى تمثـل قـوى ضاغطـة علـى الفـرد وتـؤدى إلـى أن يفقـد حريتـه وآدميته ، وتصيبه بالشـعور بـالاغتراب ، وكـان يعتقـد أن فلسـفته الاشـتراكية قـد جاءت لتحقق الحرية الواقعية للإنسان .

وتشير فلسفة ماركس المادية إلى أن ماركس كان يعتقد أن جوهـر العـالم أو العنصر الرئيسى الذى يتكون منه العالم إنما هو المادة ، أى الأشياء كما نلتقى بهـا فى الحياة منظورا إليها فى وجودهـا الواقعـى الحقيقـى لا وجودهـا التصـورى ولا وجودها الخيالى من خلال الأحلام والأوهام .

فالصورة العقلية التى يقدمها العقليين والانطباعـات الحسـية التـى ترتسـم فـى حواسـنا ويقدمهـا لنـا الفلاسـفة الحسـيين ، والصـورة الحسـية التـى نكونهـا زماننـا الشعورى أو زمان الديمومة كما يقدمها الحدسيون ، وتجربة الوعى الذاتى الباطن عند الوجوديين ، وصورته البرجماتية العملية عند "البرجمـاتيون" العمليـون ، كـل هذه الصور فى نظر ماركس لا تقدم الشيئ فى وجوده المادى الحقيقـى . لقد أراد ماركس أن يقدم لنا الشيئ فى وجوده الواقعى لا وجوده المتصور .

وهكذا قد يفهم أن فلسفة ماركس قد تجـاهلت الـدور الـذى تلعبـه الأفكـار فـى تطور التاريخ ، أو أنها تصورت الفكرة على أنها مجرد انعكاس للمادة . فماركس لم يقصد إلى شيئ من هـذا ، بـل كـل مـا قصـد إليـه أن يؤكـد أن وجـود الأشـياء

المادية سابق على وجود أفكارنا عنها ، لكنه كان يؤمن تماما بأن الأفكار والأشياء يتبادلان التأثير والتأثر فيما بينهما فى حركة ديالكيتيكية مثمرة .

ويبدو معروفا الآن أن ماركس لـم يستخدم كلمـة ماديـة ديالكتيكيـة ولا حتـى كلمة المادية التاريخية إلا أنه فى الواقع قد قدم بناءا ديالكتيكيا تاريخيا .

لابد أن تتصف المادية عند "ماركس" بأنها تاريخيـة علـى اعتبـار أن الأشـياء فى تغير دائم فى التاريخ لأن وجودها وجود تاريخى ، ومـا ينطبـق علـى الأشـياء ينطبق على المجتمعات أيضا ، فإذا أردنا أن نفهم مجتمعا مـن المجتمعـات فعلينـا أن نفهمه فـى تطـوره التـاريخى ، نشـأته ونمـوه وانحسـاره وحضارتـه ، وأمـا إذا تحدثنا عن هذا المجتمع دون أبعاده التاريخية فلن نحصل إلا على تصور تجريدى له ، لذلك انصب اهتمام "ماركس" و "هيجل" علـى دراسـة علـم الاجتمـاع ، وعلـم الاقتصاد السياسى .

والمجتمعات فى وجودها الديناميكى الحركـى تحكـى قصـة النشـاط الإنسـانى الـذى تـرك بصماتـه عليهـا ، قصـة الجهـود العقليـة والعمليـة التـى بذلهـا الإنسـان لتطوير الأشياء وتطويعها حتى تحولت إلى قوى إنتاجية زادت من فاعليته وتأثيره فى الطبيعة .

الأشياء عند ماركس لا تعنى فقط دلالتها فى وجودها الطبيعى بل فى دلالتهـا الإنسانية أيضا أو الأشياء عندمـا تحولـت تحـت وطـأة العمـل الإنسـانى إلـى قـوى إنتاجية ابتداءا من الأرض وما عليها وحتى حركة المخترعات الحديثة .

الأشياء عند ماركس ليست تجليات لفكـرة واحـدة مطلقـة كمـا هـو الحـال فـى مثالية هيجل تلك المثالية التى جعلت لتطور التاريخ والإنسـانية طريقـا إلـى تحقـق "المطلق" .

وهكذا ينظر ماركس إلى التاريخ على اعتبار أنه سجل واقعى لعمل الناس ، الأمر الذى يعنى أن ماركس فى فلسفته المادية لم يكن يقف فى مواجهة العقل أو ضد العقلانية ، كذلك لم يكن عدوا لأفعال الإنسان أو أنشطة . ولم ينتصر ماركس للمادة على حساب العقل ذلك لأن المادة تحمل بصمات النشاط الإنسانى وتطوره التاريخى فى كافة المجالات بما فى ذلك مجال الفكرة ، لذلك نقول أن فلسفة ماركس واقعية وليست مادية كما يظن البعض .

ويقف ماركس موقفا معاديا للاتجاه المثالى كما وضح ذلك من كتابه "شفاء الفلسفة" أن تحول الواقع إلى مقولة منطقية أمر غير مقبول بالنسبة لماركس .

لقد احتفظ ماركس بالفكرة باعتبارها حلقة فى سلسلة تطور الشيئ الواقعى وتاريخه وحركته الديالكتيكية .

فالحديث عن المادة عند ماركس يؤدى بنا إلى الحديث عن الإنسان لأن المادة عنده تحمل بصمات الإنسان كما قدمنا .

## مفهوم الإنسان عند ماركس :

يمثل مفهوم الإنسان عند ماركس محور تفكيره ، والإنسان هو الإنسان الفرد، وهو صانع تاريخ وسط ظروف البيئة التى يجد نفسه فيها ويشكلها من خلال أفعاله وأنشطته . والعمل الذى يقوم به الفرد هو همزة الوصل بين الإنسان والطبيعة ، ففى مواجهة الإنسان تقف مجموعة من العلاقات الإنتاجية التى تعكس المرحلة التى وصلت إليها القوى الإنتاجية فى تطورها .

على هذا النحو أصبح الإنسان يمثل وجودا شاملا أو وجودا منتشرا أو ربوة مرتفعة فى أفق مادى واسع وعريض لم يعد الإنسان مجرد وعى يحيا فى ذات مقفلة على نفسها ، ولم يعد يحيا على اجترار الذات فقد خرج من ذاته وأصبحت

ماهيته هى وجوده ، لقد أصبح يعيش لوجود أصغر فى وجود أكبر ، بمعنى الفرد باعتباره قوة انتاجية يؤثر فى المحيط الذى يعيش فيه بالعمل أو فعل "البركسيس" .

ومفهوم البركسيس عند قدماء الماركسيين هو الفعل المنتج الذى يصدر عن الإنسان باعتباره قوة منتجة ، وباعتباره أثمن القوى الإنتاجية ، ولا يوافق الماركسيين المعاصرين من أمثال "جورج لوكاش" على قصر استخدام الفعل "البراكسس" فى مجال الإنتاج الصناعى ، فهو كل ما يصدر عن الإنسان من أنشطة ، ويؤثر فى الوسط الذى يعيش فيه ، وفى تطور التاريخ . وفعل البراكسس فى مفهوم "كارل كوزيك" و "جاجو" إلى جانب ما نقدم يشمل ضحكات الإنسان ودموعه وآماله ، وأحاسيسه .

وهكذا اعترف "ماركس" بالإنسان وبدوره المؤثر فى الوسط الذى يعيش فيه، إلا أن تأثير الإنسان لا يكون فعالا حقا إلا على أرضية من الظروف الموضوعية التى تحكم تصرفاته وأفعاله ، والأمر شبيه بهذا فى المحيط الاجتماعى إذ يكون تأثيره فى نطاق الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها ومن خلالها .

ولا تتم التغيرات الاجتماعية إلا من خلال الصراع الطبقى الذى ينتقل من مرحلة إلى أخرى تبعا لتطور وسائل الإنتاج فى المجتمع ، ويكتب الغلبة فى هذا الصراع لمن تكون بيده السيطرة على أدوات الإنتاج ووسائله ويمتلكها .

وسيظل هذا الصراع محتدما إلى أن يتم القضاء على الملكية تماما .

## فكرة الاغتراب :

تاريخ الإنسانية عند ماركس سجل لازدياد تأثير الإنسان وقوة فاعليته وقدرته على تحقيق ذاته بالعمل ، لكنه فى الوقت نفسه سجل لزيادة اغترابه . فبالرغم من

أن الإنسان الذى كان يعبد الأوثان هو خالقها إلا أنه بعدما صنعها أصبحت شيئا منفصلا عنه ويشعر إزاءها بالاغتراب . وبالرغم من أنه يخترع كثيرا من الأدوات والكلمات إلا أنها بعد اختراعها لا تصبح ملكا له فتشعره بالاغتراب ، حتى عندما يقول كلمة (أحبك) فبالرغم من أنها ليست إلا رمزا يعبر به المحب عن واقعه أو فعل الحب بينه وبين محبوبته فإنها تصبح بمجرد النطق بها كيان له حياته الخاصة وتصبح واقعا يشعر المتحدث أمامه بالاغتراب ، أو يشعر بأنها لم تعد ملكا له .

لهذا نجد ماركس ينادى كما فعل "سارتر" والفلاسفة الوجوديون بضرورة تحرر الفرد من العبودية والشعور بالاغتراب وكذلك الشعور بالتشيؤ أو احساس الفرد بأن أصبح شيئا من الأشياء . ولما كان النظام الرأسمالى هو الذى يسلب العامل إرادته ويعتبر أنه مجرد آلة يستغلها الرأسماليون ، "والبروليتاريا" أو الطليعة المثقفة للعمال من هذا الشعور ومقاومتهم لفكرة استغلالهم وهو يمثل فى نظر ماركس تحرير الإنسانية جمعاء .

والقضاء على الملكية فى رأى ماركس يمثل الأساس الذى يقوم عليها إنهاء اغترابه وعودة الشعور بالطمأنينة والانتماء إليه . وذلك من حيث أنه يقوم أصلا على إنهاء التعارض بين مصالح الفرد ومصالح المجموع .

وأهم وسيلة يشير إليها ماركس ليتغلب على الشعور بالاغتراب هى الحب ، فإذا أراد الفرد أن يكون مؤثر حقا فى الوسط الذى يعيش فيه ، ويشعر بمعنى الحياة ويحس بأنه خالق لهذه الحياة ، فعليه أن يكون معطيا وواهبا . كما أن عليه أن يدرب نفسه على العطاء والبذل ، مع ملاحظة أن الحب الحقيقى لا يكفى فيه أن يحب الإنسان ، بل على الإنسان أن يكون محبوبا أيضا ، ويعمل على أن

**يكون هكذا ما وسعه ذلك . والعلاقة الطبيعية بين الرجل والمرأة ، وتحقيق الفرد لذاته فى النوع وارتباطه به أهم مظهر لنمو عاطفة الحب وازدهارها .**

## قوانين الجدل عند ماركس :

تقدم لنا قوانين الديالكتيك القواعد التى يخضع لها التطور المادى . وهى ثلاث قوانين : ١ - قانون وحدة الأضداد .

٢ - قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية .

٣ - قانون نفى النفى .

وهى على النحو التالى :

**أولا : قانون وحدة الأضداد :**

اعتمادا على تناقض المادة وصراعاتها المستمرة يقرر هذا القانون أن المادة تتطور وتتحرك ، وهذا التحرك قائم على أساس وجود تناقضات داخلية فى قلب الشيئ الواحد تعيش معا وجنبا إلى جنب ، وهى تمثل الشيئ فى تطوره وتثبت دائما أن المادة متحركة . وتحركات المادة هى تحركات فيزيائية ، أو تحركات بيولوجيه ، أو تحركات اجتماعية (صراع الطبقات) ... الخ .

**ثانيا : قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية :**

يقرر هذا القانون أن التحولات والتراكمات الكمية هى فى النهاية لابد أن تؤدى إلى تغيرات كيفية . فالماء يتحول إلى بخار تحت درجة غليان معينة ، وإلى ثلج تحت درجة تبريد معينة أيضا .

**ثالثا : قانون نفى النفى :**

ويشير هذا القانون إلى أن الشكل الجديد الذى يتخذه الشيئ أو المجتمع فى تطوره لا يكون نفيا تاما للشكل القديم ، بل هو عودة إلى الشكل الأول . فالتطور

فى نظر هذا القانون ليس نفيا مطلقا للقديم بل هو إثبات له باعتباره نقطة انطلاق الجديد ، وباعتبار الجديد هو القديم فى تطوره .

١ – وتنظر الفلسفة الماركسية إلى الفكر على أنه انعكاس لما يقع خارجه فى العالم المادى الطبيعى والاجتماعى ، وهذا يشير إلى استقلاق المادة وأسبقيتها فى الوجود على الفكر .

٢ – وترى الفلسفة الماركسية أن الوعى أو الفكر ليس إلا أحد النواتج العليا للمادة، وهو لا يحفل بتطور الإنسان الروحى بينما هو نتيجة لتراكمات كمية بالرغم من أنه تطور كيفى .

٣ – وترى الماركسية أن الأرضية التى يمارس فيها الإنسان حريته وتفكيره متحركة متطورة وقد أدخلت الماركسية البعد التاريخى ليكون هو العنصر المتطور فى مواجهة الذات العارفة عند الفلاسفة القدماء .

٤ – تؤكد الماركسية أن الكلى يعيش فى قلب الجزئى لذلك لم تجد ضرورة فى الأخذ بفكرة التناقض بين الشكل والمضمون ، أو الصورة والمادة ، أو الماهية والوجود ، أو بين الوجود الظاهر والوجود الباطن ، أو بين العلة والمعلول ، أو بين المجتمع والفرد . فلا حياة للكلى فى إطار الجزئى ، كما أن الشكل والمضمون لا ينفصلان .

---

راجع د. يحيى هويدى ، مقدمة فى الفلسفة العامة ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٧٦ – ١٩١ .

## البرجماتية

### * نبذة تاريخية :

في النصف الثانى من القرن ١٩ تطورت الفلسفة البرجماتية في أمريكا كثورة لبعض المفكرين من أمثالهم «ويليام جيمس» «وتشارلز ستاندربيرز»، «وجون ديوى»، وهؤلاء الفلاسفة شعروا وحاولوا أن يعبروا عن الأصدقاء أو الزملاء وكانوا يعتقدون أن الفلسفة الميتافيزيقية عديمة الجدوي وكانت قد إزدهرت في أوروبا وشعر الأمريكيون أن طريقتهم يبدو أنها ستكون ذات فائدة ضخمة فى حل المشكلات العقلية ودفع التقدم البشري .

### * الخلفية البرجماتية:

إن الحركة التي تطورت فيها الفلسفة قد بدأت فى الإستيقاظ بعد الحرب العالمية السابقة لكل تناقش نتائج هذه الحرب ولفترة طويلة فالأنشطة الأمريكية الفلسفية كما كانت تعكس فقط إهتمامات النفوذ الأوروبي أو تأثير الفلسفات الأوروبية.. والعودة للمشهد المبكر لاحظ (Alexander الكسندر) أنه لا يوجد إهتمام بالفلسفة في بلد أوروبى أكثر من أمريكا . فمن المحتمل أن تبدو هذه الفلسفة شاهد علي الجذور التى نشأت منها الحضارات الشابة الواعدة – إن المشهد الذي كان شائعاً فى القرن ١٧ فى إنجلترا كان إستمراراً للمناقشات التي دارت فى الفلسفة الإنجليزية التى كانت تطبق هذه الآراء على المشكلات في مجتمعهم الجديد. وحتي ذلك الحل الذى كان يبدو حلا للميتافزيقى الأول فى التاريخ الأمريكى الإنجليزى الواعظ «جونتان ادوارد» وكان قد تأثر بالفلاسفات المعاصرة عند «جوان لوك» .

إن جماعة الأفلاطونية في جامعة كامبردج في القرن ١٨ كانت تهتم بالفلسفة التنويرية الفرنسية وفي القرن ١٩ ساد شعور الفلسفة الألمانية الرومانتيكيه وفي نهاية القرن ١٨ أصبحت الفلسفة إنعكاسا للفلسفة الأسكتلندية الجافة وخصوصا فلسفة الشكاك «وديفيد هيوم» .

## لكن: ما هى الفلسفة البرجماتية ؟

هـي طريقة لحل وتقييم المشكلات العقلية وهي نظرية لانواع المعرفة تلك التي نستطيع ان ننجزها وساهم ويليام جيمس بشكل جيد في بعض الفلسفات النظرية؟ ما هو الفرق الذي تقدمه لنا الفلسفة البرجماتية؟ لماذا يكون هاما ان نتعامل مع المشكلات التي تثيرها تلك النظريات .

## القيمة النقدية:

قبل أن نحدد ما إذا كانت هذه الفلسفة متعلقة بالحقيقة فمن المطلوب تحديد ما المقصود بالقيمة النقدية وما الوظيفة التى تؤديها؟ وما هى القيمة التي تحدثها لو كانت صادقة؟ ففيما نطبق النظرية البرجماتية فإن نشاطنا العقلي وتفلسفنا هو محاولة لحل المشكلات التي تنشأ عند محاولتنا التعامل مع الخبرة، إن القيمة النقدية أو المادية لأفكارها التى توجد فى إستخدام الأفكار فى الأماكن التي توضع فيها .

وهي نظرية تتساءل ما الخلاف الذي تحدثه لو صدقت؟ وما هي النتائج التى تنتج من أى أنشطة لو أنى تصرفت طبقا لهذه النظرية؟ ولو أن النظرية لا تحوي القيمة النقدية فإن هذا لا يعنى أنها تحدث أى أختلاف سواء كانت صادقة أو كاذبة وهى لا تؤثر فيما يعرف بأفعال الانسان.

## النظريات كأدوات:

طبقا لـ «وليم جيمس» J. William نحن نفكر فقط فى حل مشكلاتنا لذلك تكون النظريات التى نطلقها ونوظفها من أجل المشكلات فى خبرتنا وهذه النظريات لهذا السبب يمكن الحكم عليها من خلال نجاحها فى القيام بهذه الوظيفة فلو أننا نسير فى الغابة وفقدنا طريقنا طبقا للبرجماتية فإن الطريقة الوحيدة من خلال التصرف النظرى تدفعنا لان نأخذ فى الإعتبار موقع الشمس

والإتجاه الذى كنا نسير فيه أو يسير فيه الشخص، والمعرفة السابقة للشخص لهذا الطريق، ويمكن ان نقول أن القيمة النقدية فى هذه النظريةيمكن تحديدها في مصطلحات أن كانت صادقة أو كاذبة ويتم الحكم على النظرية طبقا لما إذا كانت تخدم بطريقة ناجحة فى التعامل مع المشكلة وعلى العكس من هذه الأمثلة التى تقدم فيها هذه النظريات نتائج مشهودة للخبرة.

كثيرمن النظريات الفلسفية الكلاسيكية ليس لها قيمة نقدية أبدا، ترى ماذا سيحدث لو إعتقدا أن العالم مجرد عقل كبير وأن شخصا إعتقد أن هذه النظرية زائفة فالمشكلات المباشرة أنه سيواجه انه سيبقى كما هو ولكن يتمكن من الحصول على مفاتيح لحل مشكلاته عند أفضل إعتقاد ميتافيزيقى كما ذكرنا فإنه قد يجعل الانسان سعيدا أو حزينا ولن يتمكن من تحقيق العائد المادي فيما عدا ذلك ولن يكون هناك نتائج متقدمة فى مثل هذه النظريات عن طبيعة العالم اللانهائية.

# البرجماتيه
# "وليم جيمز"

ولد وليم جيمز فى نيويورك فى ١١ يناير ١٨٤٢ من أسرة عريقة فى الثقافة والعلم ، إذ أن أبوه هو هنرى جيمز الذى كان مفكرا أصيلا تتلمذ على سويدنبرج، وفوريير . وقد عمل هنرى جيمز على تثقيف ابنه ، كما اهتم بتزويده بشتى المعارف .

وقد بدأ جيمز حياته الجامعية فى هارفرد ، فاهتم بدراسة الطب ، ثم انصرف إلى دراسة الطبيعة ، ولم يلبث أن اشتغل بدراسة علم النفس والفلسفة ، كما اهتم بعد ذلك بدراسة المشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وظهر له فى ذلك مؤلف ضخم هو كتابه "إرادة الاعتقاد" الذى ظهر سنة ١٩٠٢ وكتاب "عالم متكثر" . وقد ظل جيمز أستاذا للفلسفة فى هارفرد نحو ١٣ سنة وتوفى سنة ١٩١٠ .

## الطابع العام لفلسفة جيمز :

فلسفة جيمز تجريبية تناهض النزعات المثالية التى تعلقت بالتفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع . وقد يمكن أن ننسب إلى جميس مذهبا فى التغير والصيرورة ، ولكن لا يمكن إرجاع هذا إلى مبدأ ميتافزيقى واحد ، لأننا بإزاء عالم متعدد متكثر ولا سبيل إلى تكوين صورة صحيحة عنه بإقامة مذهب واحد مطلق ندخل فى نطاقه شتى ضروب التجربة وكل أنواع الموجودات .

فللكون عند جميز مفهوما خاص هو :

الكون حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وصفها بالتغير والتعدد والحركة المستمرة . العالم عند جيمز مازال فى دور التكوين ، وهكذا لا يمكن تفسير العالم طبقا للمذاهب التى تقول بالثبات أو الجواهر الثابتة أو بعالم المُثل .

ولعل تمسك جيمز بالتعدد راجع إلى أن الكثرة ملائمة لإمكان الحركة فى الزمان ، وصفوة القول أن فلسفة جيمز هى عبارة عن زمانية ميتافيزيقية تؤمن بالتجربة .

ويهتم جيمز بالمدركات الجزئية لا بالمفهومات أو التصورات المجردة الكلية. وتبعا لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أننا نستطيع أن نعرف جوانب مختلفة من الواقع أو أجزاء متعددة من الوجود الخارجى العام .

والفلسفة البرجماتية ترى أن العلاقات بين الأشياء متغيرة ، وهى تترك علاقاتها القديمة وتجدد علاقاتها فى الزمان ، وبهذا المعنى يصح القول أن فلسفة جيمز تجريبية تحليلية تتعلق بالوقائع الخام ، وتميل إلى القسمة أو التجزئة . وعلى الرغم من أن جيمز يسلم بأن كل واقعة تمثل فى ذاتها كلاما قائما بمفرده ، فإنه من ذلك لا يسلم مطلقا بفكرة الكل المجرد .

## علاقة فلسفة جيمز بغيرها من الفلسفات

١ – تتفق فلسفة جيمز مع المذهب الإسمى فى أنها تتعلق دائما بالجزئى .

٢ – وتتفق مع المذهب النفعى فى أنها تؤكد قيمة الجانب العملى .

٣ – وتتفق مع المذهب الوضعى فى أنها تحتقر سائر الحلول اللفظية التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة .

٤ – تتميز الفلسفة البرجماتية بنزعة لا عقلية تقرر أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية . وهو ما يقرب جيمز من فيلسوف مثل برجسون .

٥ – يرفض جيمز كل نزعة عقلية تريد أن تجعل الشيئ مكافئا لفكرتنا عنه ، كما يرفض القول أن الوجود يساوى الماهية ، وهو رفض لفلسفة أفلاطون المثالية .

وهذه النزعة اللاعقلية هى التى أملت على جيمز تلك التفرقة التى أقامها بين المدركات والتصورات ، فالمدركات فى نظره عبارة عن جزئيات أو (أفراد) مختلفة دائما بعضها عن بعض ، فإذا أردنا أن نعرفها فلابد من أن ننفذ إلى مجرى الحياة نفسها ، ففى المدركات خير تعبير عن الواقع وما فيه من جدة وثراء، والحياة بهذا المعنى عبارة عن تكذيب مستمر لمبادئنا العقلية وقواعدنا العقلية والمنطقية ، لأنه ليس بين الظواهر تماثل أو تكرار ، بل هناك جدة واختلاف ، وليس هناك وحدة أو كل ، بل كل ما هنالك جزئيات متعددة ، ووقائع متكثرة وروابط متباينة .

## نظرية جيمز فى الحقيقة :

إن ما يحدد معنى الحقيقة عند جيمز انما هو ما يترتب عليها من نتائج ، فإذا كان من المألوف أن نقول أن صدق قضية ما يتقرر عندما يكافئ الإثبات الشيئ المثبت ونميز فيها بين الصدق من ناحية والعمليات الموصلة إليه من ناحية أخرى ، فإن الفلسفة العملية ترفض هذا التمييز ، وتذهب غلى أننا نعرف أى موضوع معرفة حقيقية حينما نقوم بالفعل بتحقيق تلك العمليات التى من شأنها أن تنتقل بنا من تجربتنا الراهنة إلى تجربة أخرى جديدة تأتى بنا مباشرة أمام الموضوع المراد معرفته . فالحقيقة ليست صورة مطابقة للشيئ بل هى بالأحرى فكرة تقود إلى إدراك ذلك الشيئ .

كذلك يعرف جيمز الحقيقة تعريفا آخر فيقول إن القضية لا تكون صحيحة أو حقيقية إلا إذا كان قبولنا لها ينتهى بنا إلى نتائج مرضية ، أعنى أن صدق القضية رهن بما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد بسيطة كانت أم معقدة.

وتمتحن الفكرة عند جيمز بتطبيقها فى دنيا الواقع ، أو ما يسمى بالاختبار أو الامتحان العملى ، بحيث يصبح الخطأ ضربا من الفشل وتصبح الحقيقة نوعا من الاعتقاد الحيوى ، بمعنى أن الحقيقة هى التحقق كما هو الحال فى العلوم مثلا .

فالمعروف أن كل الحقائق العلمية لم تكن إلا فروض تم امتحانها عن طريق الملاحظة والتجربة ، وهذا ما يجب أن نفهمه فيما يتعلق بسائر تصوراتنا ومفهوماتنا فإنه لابد من أن نخضعها للتجربة حتى نتحقق من صحتها علميا ، فإذا ما طبقنا على المعانى والتصورات والأفكار هذا المنهج التجريبى كان فى استطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة والقضايا الكاذبة .

وللحقيقة طابع ذرائعى على حد تعبير "جون ديوى" لأن وظيفتها تنحصر فـى الربط بين أجزاء تجربتنا ربطا عمليا مرضيـا وناجحـا ، وهكذا يقـرر جميـس أن صدق الأفكار إنما يعنى قدرتها على العمل أو على أداء وظيفة .

وعلى هذا فإنه إذا كانت الفسلفة التقليدية تميل إلـى أن تجعـل "الحقيقـة" تنظـر دائمـا إلـى الخلـف فـإن الفلسـفة العمليـة تجعلهـا تنظـر إلـى الأمـام . ويقـول عنـا برجسـون : بينمـا تـرى المذاهـب الأخـرى أن الحقيقـة إن هـى إلا اكتشـاف تـرى الفلسفة العملية أنها اختراع .

والفكرة تصبح حقيقة حينما يثبت بالتجربة أنها فكرة صالحة للتطبيق ومفيدة ، ويذهب جيمز إلى أننـا لا نسـتطيع مطلقـا أن نتجـاوز نطـاق التجربـة فليـس هنـاك موضع لأن نتحدث عن حقيقة مطلقة أو عن "شيئ فى ذاته" .

ومادامت الحقيقة هى التحقق فإن الأفكار الحقيقية إنما هى عبـارة عـن أفكـار موجهة أو فروض ناجحة أو عمليات مثمرة .

وليس من المهم أن تكون ثمرة الفكـرة مباشـرة إذ قـد لا نسـتطيع أن نتوصـل إلى النتائج العملية المترتبة على فكرة ما بطريقة سريعة مباشرة ، وهو ما قد ينفى عن الفكرة طابع إمكانية التحقق . لذلك فنحن نكتفى أحيانا بمعرفتنا أن الفكرة قابلة للتحقق ، لهذا يقرر جيمز أن معظم الحقائق تعيـش علـى نظـام قوامـه الاسـتدانة ، بمعنى أن الحقيقة تظل حقيقة طالما ينظـر النـاس إليهـا علـى أنهـا مـن الممكـن أن تتحقق شأنها شأن ورقة النقد التى تحتفظ بقيمتها طالما ظلت فى التداول .

ويستخدم جيمز كلمة النتائج المترتبة على فكرة ما على اعتبار أنها إما نتـائج مباشرة ، أو نتائج عير مباشرة .

والمعنى الأول هو ما ذهب إليه بورس مؤسس الحركة البرجماتيه الذى يـرى أنه حيث لا يكون ثمة نتائج مباشرة فليس ثمة معنى.

وأما المعنى الثانى لكلمة نتائج فهو النتائج غير المباشرة التى قد تتحقق عن الاعتقاد بوجود الله ، هذا الاعتقاد الذى يحدث اختلافا فى حياة المؤمن .

ومن هنا فإن وجود الله نفسه ليس هو الذى يحدث فارقا وإنما شعور المرء بالراحة والسلوى من نتائج اعتقاده بوجود الله هو الذى يحدث النتيجة غير المباشرة .

وبذلك أدخل جيمز مفهوم كلمة نتائج ، فأدخل فى نطاقها الآثار الوجدانية من جهة ، والنماذج العملية من جهة أخرى .

وهكذا أصبح الحق فى نظر جيمز يعبر عن "الملائم" فى مجال التفكير ، والخير هو الملائم فى مجال السلوك .

# النزعة البرجماتية الآداتية
# عند جون ديوى

إذا كانت برجماتية بيرس قد نشأت عن دوافع عملية ، وصدرت برجماتيه جيمز عن بواعث أخلاقية دينية ، فإن جون ديوى يحاول الجمع بين الإتجاهين مع الاهتمام بتطبيق المنهج البرجماتى على الخبرة البشرية .

ولم يقف جهد ديوى عند هذا الحد بل هو قد بدأ حياته تحت تأثير الفلسفة الهيجلية والنزعة الكانتيه الجديدة ، ذلك أنه اتجه إلى بحث مشكلة المعرفة "الابستمولوجيا" والمشكلات السيكولوجية والمنطقية .

## ١) النزعة التجريبية فى فلسفة ديوى :

اتسمت فلسفة ديوى بنزعة تجريبية تتخذ نقطة انطلاقها من الخبرة العامة ، وعلى الفيلسوف أن يواجه مشكلاته ابتداء من التجربة البشرية العادية . لذلك لم يتقبل ديوى التركيبات الميتافيزيقية واللفظية الملفقة . فالمشكلات الميتافيزيقية عنده لا تعدو أن تكون مشكلات ملفقه وأشباه مشكلات ، بل هى عنده صيغ مرضية Diseased formulation .

وتمتاز تجريبية ديوى بأنها تجريبية استمرار واتصال وتجانس (وواحديه) فى حين أن الفلسفات المعاصرة قد اتسمت بطابع الثنائيات ، كثنائية الروح والمادة ، العالم المعقول والعالم المحسوس ، الذات والموضوع .. إلى آخر الثنائيات التى حاول جون ديوى تصفيتها .

## مفهوم العقل عند ديوى :

لم يكن العقل ملكة منفصلة عن التجربة أو قدرة متعالية تقتادنا إلى عالم أسمى يضم الحقائق الكلية ، وإنما العقل باطن فى الطبيعة مثله كمثل أى شيئ آخر له دلالته ووجوده فى صميم التجربة ، فهو يربط الوعى بالطبيعة مباشرة ولا يقيم أى وزن للتفرقة بين الذات العارفة موضوع المعرفة فهو لا يوافق على هذه النظرية الإغريقية المثالية .

فالخبرة اذن هى خبرة بالطبيعة وهى جزء لا يتجزأ منها ، كما أنها ليست تقبل سلبى ، بل هى فعل دينامى إيجابى وتفاعل حيوى يتم بين الكائن وبيئته سواء كانت مادية أو اجتماعية .

ولقد اهتم ديوى بدراسة مشكلات اجتماعية وأخلاقية ودعا إلى فلسفة آداتية برجماتيه تكون فيها الفكرة أداه وخطة عمل وذريعة ، واتخذ من مبدأ النتائج Consequences منهجا عاما للنقد الاجتماعى والتقييم الأخلاقى .

ويرى ديوى أن مهمة الفيلسوف هى تقييم التجربة تقييما نقديا ، والفلسفة هى عملية إعادة بناء مستمرة للخبرة البشرية ، وبالإضافة إلى كون الفلسفة عملية استخلاص المعانى الباطنة فى صميم مجرى الأحداث ، فهى يجب أن تسهم فى حل مشكلاتنا اليومية ، وتلقى الأضواء على المصاعب التى تواجه وجودنا العملى وتجعل منها أمور مترابطة قابلة للحل .

وأما قيمة الفكرة فلا تتوقف عند ديوى على مجرد الإشباع بل على قيمة الفكرة باعتبارها وسيلة لحل الإشكال وإنهاء الصراع القائم بين عناصر المشكلة .

## النزعة الآداتية ومراحل البحث عند ديوى :

يهتم ديوى بدراسة العمليات الذهنية والمتضمنة فى النشاط المنطقى ، كما يبحث فى الشروط الضرورية لنجاح عمليات الاستدلال .

وقد توصل إلى أن الأفكار والتصورات والنظريات ما هى إلا وسائل أو أدوات Instruments تقودنا نحو خبرات ووقائع ونتائج مستمرة فى المستقبل .

## ماهى النظرية الأداتيه :

النظرية الأداتية هى نظرية فى الأشكال العامة للتصور والاستدلال ، والتفكير هو حل الاشكالات ، والمعرفة عملية لمواقف تتطلب الحلول .

وأما نظريته فى البحث Inquiry والتى صاغها فى كتابه (المنطق نظرية البحث) فكان الهدف منها أن يقدم تاريخا طبيعيا للتفكير فى ضوء دراسته للظروف الاجتماعية والبيولوجية والسيكلوجية المحيطة بنشاطها العقل البشرى .

ولقد حاول ديوى الكشف عن وظيفة العقل فى مواجهة المشاكل والمواقف التى تتطلب حلا ، ولذلك فهو يرى وظيفة العقل متمثله فى :

أولا : فيما يحسه العقل ابتداء بالأشكال إلى أن يتمكن من حله ، ولهذا يتخذ مفهوم الموقف دورا أكثر منطقية من كل ما سواه لأن البحث لا يبدأ إلا عندما يتحدد الموقف .

ثانيا : رغم أن البحث لا يبدأ إلا فى مواجهة الموقف المشكل إلا أن الموقف المشكل لا يتضح إلا بالبحث ، لذلك ، فالبحث أسبق عمليا من الموقف Situation .

ثالثا : ان الموقف ليس أحداثا فردية أو موضوعات منفصلة ، بل كل ما نحصله من خبرة إنما يكون عن موضوعات مرتبطة بسياق واحد كلى

Acontexual whole لذلك تكون كل الموضوعات أجزاء داخلة فى سياق واحد ومظهر للعالم المختبر الذى يحيط بنا من كل صوب .

رابعا : لا تبدأ عملية البحث إلا عندما يجد الإنسان نفسه فى مواجهة موقف شكل أو مواقف غير محددة تكون باعثة على الشك ، فيكون البحث بمثابة عملية منطقية يراد منها إحالة مواقف غير محددة وباعثة على الشك إلى مواقف محددة باعثة على اليقين .

خامسا : يكون هدف البحث هو الوصول إلى عملية اليقين أو ما يسميه ديوى الاعتقاد أو هو ما نسميه مرحلة الوصول إلى المعرفة .

سادسا : تبدأ مراحل البحث بالاعتراف بأن هناك موقف مشكل فيقوم الباحث بصياغة المشكلة ، ثم يفترض الفروض اللازمة لحل هذه المشكلة وهى بمثابة تطلعات إلى نتائج وهى صيغ شرطية لما يمكن أن تكون عليه الحلول الصحيحة .

تكون الملاحظات بمثابة إيحاءات تشير إلى بعض الأفكار أو توحى ببعض النتائج ، وتكون الأفكار أدوات ووسائط لحل المشكلة ، والتفكير الاستدلالى هو فحص للأفكار والمعانى للتأكد من قدرتها على تحريك الموقف تجاه الحل .

ثم تأتى بعد ذلك مرحلة التجريب وهى التى تعنى عنده اختبار المعانى ، ويعنى صدق النتيجة عند ديوى أن الحل الذى وصل إليه يزيل الإشكال بالفعل ، وبذلك تكون النتيجة الناجمة بمثابة تحويل الموقف الغامض المشكل إلى موقف واضح غير مشكل ولا أثر فيه لعدم التوازن .

# هل هى آداتية أم تجريبية ؟

استخدم ديوى مصطلحى الفلسفة الآداتية والفلسفة التجريبية Instrumentalism - Experimentalism ليشير بالأول إلى القيمة الوظيفية للعقل .

وأما اصطلاح التجريبية فهو اشارة إلى أن الخبرة ليست تقبل سلبى للواقع بل هى ضرب من التجريب والبحث الإيجابى المستمر ، وهو طابع دينامى يجعل من الكون فى نظر ديوى حقيقة متغيرة دائبة الصيرورة ، فكل مافى الكون فى تحول مستمر .

والكون فى تحول ونمو وتقدم ، وكلمة التقدم تعنى عند ديوى أن هناك كمالا يسعى الكون إلى تحقيقه ، وهو سعى فى اتجاه "غاية" . والغاية هنا ليست نهائية بل هو يرى فيها مجرد عملية فعالة ترمى إلى تغيير الموقف الراهن . ولذلك (فالنمو) هو الهدف الأخلاقى الأوحد .

وهكذا قد يقال أن فلسفة ديوى فلسفة تفاؤلية كالفلسفات الأمريكية الأخرى والواقع أن تفاؤلية ديوى هى من النوع الفعال الذى يقرر على الإيمان بأن هناك شيئ يمكن فعله ، فالتفاؤل دعوة للعمل ومواجهة الشر فى عقر داره .

وعلينا ، فى رأى ديوى ، أن نستمر فى السير والخطأ الأوحد الذى يقع فيه الإنسان هو الركون إلى الخمول والبطالة والانصراف عن العمل .

والأخطاء دروس نتعلم عن طريقها تجنب الطرق السيئة فى استخدام عقلنا ، وهى تعليمات تحذرنا فى المستقبل حتى نستخدم تعلمنا استخداما أفضل وليست الأخطاء مجرد أحداث عارضة لا مفر منها وليس علينا سوى أن نندم عليها ونكفر عنها ونعمل على التماس المغفرة بسببها .

## نظرية الحق عند ديوى .Truth

الحق فى الفلسفة البرجماتية هو التحقق وصدق الفكرة غير منفصل عن طريق تحقيقها . وديوى لا يختلف عن غيره فى الأخذ بهذه الفكرة ، وإن كان يربط بين الحق والبحث فيقرر أن الحق هو ذلك الذى يأتى حلا للموقف المشكل . فالحق ليس اذه حقيقة غيبية ميتافيزيقية ، بل هى "صفة" تصف العلاقة القائمة بين المشكلة والحل ، فهو اذن ذلك الذى ينقلنا من موقف مهوش لا متحدد إلى موقف مكتمل وواضح تماما . ويكون الحق بذلك حالة من حالات المعرفة أو الاعتقاد الصحيح . ويصر ديوى على أن يتجنب استخدام ألفاظ من أمثال (الحق والباطل) و (الصدق والكذب) محاولا بذلك تجنب الدخول فى مناقشات ميتافيزيقية حول طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع أو بين الذات والموضوع .

ويقول ديوى بنظرية التقابل Correspondence التى تجعل من الحق استجابة لبعض الشروط والمتطلبات التى يقتضيها حل الموقف المشكل ، فالحق وثيق الصلة بالأشكال والحل ، والسؤال والجواب ، والمفتاح والقفل مثلا ، فهو عملية إجرائية ترتبط بالموقف المشكل Operational .

ومحك صدق الأفكار عند ديوى هو التطبيق العملى ويستشهد بذلك على عبارة من الإنجيل تقول من ثمارهم تعرفونهم By their fruits shall you know them بمعنى أن الآثار العملية هى المحك الأوحد لقياس قيمة الأفكار ، وهنا يرى الفلاسفة التقاء ديوى بماركس الذى رأى أن واقعية الفكر وقوته لابد من أن يوضع موضع اختبار فى مجال التطبيق والعمل .

# نزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية
## Moral naturalism

طالما كان جون ديوى يستبعد كل أثـر للثنائيـات فـلا غـرو أن يستبعد القـول بالثنائية بين الواقعة (الحقيقة Fact ) والقيمة (Value) أو الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون .

وأخلاقية ديوى على هذا النحـو هـى أخلاقيـة طبيعيـة Moral naturalism لأنها ترى أن ما ينبغى أن يكون يرتد دائما إلى مـا هـو واقـع ، لأن مـا ينبغـى أن يكون عنده صورة من صور الواقع أو صوره مما هو كائن .

ولأن فلسـفة ديـوى تمتـاز بطـابع دينـامى فـإن هـذا يسـمح لهـا بالانتقـال مــن (التقرير – يعنى من الواقع) إلى (التقدير – يعنى إلى القيمة) .

والتجربة عند ديوى لا تمدنا بعناصر سكونية تحتاج إلى مبدأ للحركـة بـل ان مبدأ الحركة باطن فى الحركة نفسها .

ثم ان الحاجة والرغبة التى ينبثق منها هدفنا ويصدر عنهما اتجاه طاقتنا إنمـا تتجهان إلى ما وراء كل ما هو قائم .

والغايـات هـى أهـداف يتجـه المـرء إليهـا ، والمعـايير التـى تسـمح لنـا بتقييـم الموقف باطنة فيه .

– الدينامية الباطنة فينا هى دافعنا Motive للعمل ، ولا توجد الغايات الأخلاقيـة إلا حينما يكون هناك عمل ، والمهم أن نفهم أنه طالما هناك حاجة للعمـل فـإن هناك شرور ونقائص ، وبالتالى فإن الخير الـذى يتطلبـه الموقـف لابـد مـن أن يتخذ صورة كشف أخلاقى يكون علينا الاهتداء إليه فى ضوء العيـوب الحاليـة

والنقائص الراهنة (فالأخلاق اذن بحث عن نظام واتساق وتوازن يحل محل الفوضى والاضطراب وعدم التوازن .

ويتخذ البحث صيغة أخلاقية ، البحث ، أخلاق ، لأنه علامة للنمو البشرى وشرطا أساسيا للتقدم الإنسانى .

## الطابع الاجتماعى لفلسفة ديوى الأخلاقيه

الإنسان يتطور فى وسط اجتماعى لا يتألف من موضوعات ساكنة جامدة ، بل هو فى جوهره وسط اجتماعى دينامى ، وقد أسمى أحد كتبه Human nature & Conduct وجعل له مدخلا فرعيا هو علم النفس الاجتماعى .

اذن فقد أراد ديوى أن تكون دراسته الأخلاقية ليست مجرد دراسة لسلوك فرد فقط ، وإنما دراسة سلوك الفرد بوصفه منخرطا فى موقف .

وتخضع فلسفة ديوى الأفراد للتنظيم الاجتماعى كما تضع التنظيم فى خدمة الأفراد .

إن النمو العقلى المضطرد من خلال البحث الاجتماعى هو الذى عمل على توحيد البشرية ، كما حقق نوعا من الاتساق الاجتماعى بين الأفراد ، فالبحث الذى يتحدث عنه ديوى هو الذى هيأ للبشر فرص التلاقى ، وهو يعتبر العقل والمعرفة أدوات تواصل فكرى .

فعنده أن القيم الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية التى دخلت فى تكوين تراث الإنسان هى قيم عرفانية جاءت من العلم والبحث والذكاء ، والخبرة الدينية متأصلة فى أعماق الحياة المشتركة للجماعة .

ويرى (ديوى) فى البحث مجالا للتقديس الدينى لأنه المصدر الخصب للنمو والتجدد المستمر للقيم .

# باركلى
# وفلسفته اللامادية



# باركلى
# وفلسفته اللامادية

## تقديم:

هذا الموضوع «باركلى وفلسفته اللامادية» Immaterialism علي جانب كبير من الأهمية ذلك أن الدراسات حول باركلى مازالت قليلة إن لم تكن نادرة، وهذا البحث هو محاولة متواضعة للكشف عن فلسفة هذا الفيلسوف العظيم الذى عاش فى القرن الثامن عشر وولد عام ١٦٥٨م وقضى نحبه عام ١٧٥٣م وهو جالس بين أهل بيته وشغل العالم بهذه الفلسفة التي قيل عنها أنها لامادية، أو أنها مثالية، وقيل أنها تنكر وجود الاشياء إنكاراً تاماً لدرجة أن الوجود المادى للأشياء لم يعد موجودا فى هذه الفلسفة، ثم قيل أن باركلى عارض هؤلاء الذين إتهموه بانكار الوجود المادى بل وراح يؤكد على الوجود المادي للأشياء ويفرق بين ضرورة وجود عقل مدرك ووجود الأشياء المادية القائمة بالفعل فى الطبعية والتى تنتظر العقل الذى يدرك وجودها ويكشفعنه.

وأهمية هذا البحث أنه يكشف عن عدم التناقض في هذه الفلسفة المتهمة بالتناقض، وكذلك يعالج موقف باركلى فى مواجهة الفلسفة المادية والواقعية، ويبين كيف كان تعليمه فى كلية التثليث فى (دبلن) عاصمة ايرلندا موثرا فى موقفه الفلسفى.

كما ان من مهام الباحث فى هذا البحث محاولة الكشف عن مؤلفات هذا الفيلسوف ومعالجة بعض النظريات التى عالجها «باركلى» والأعمال التى قام بها منذ كتابه «المبادئ» والمحاورات الثلاثة بين هيلاسى وفيلونوس - وأعماله المميزة كتأسيسه كلية فى برمودا Bermuda سنة ١٧٢٩ ثم انتقاله إلى رود أيلاند Rhode Island فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وسوف نقسم هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول هى على النحو التالى :

١ - باركلى حياته ومؤلفاته وأعماله.

٢ - النسق الفلسفى اللامادى عند باركلى.

٣ - نظرية باركلى اللامادية بين هيلاسى وفيلونوس.

٤ - العقل الالهى ولامادية باركلى.

٥ - سوف يكون هناك خاتمة تلخص أهم نتائج البحث.

## باركلى وفلسفته اللامادية

### اولاً : حياته ومؤلفاته وأعماله

فى مارس ١٦٨٥ عندما كان جون لوك فى هولندا وكانت مقالته الشهيرة المتعلقة بالفهم البشرى ما زالت غير منتهية، فإن الرجل الذى كان سيصبح ناقداً مؤثراً قد ولد بالقرب من مدينة كلكنى Kilkenny بأيرلندا.

ومن المعروف ان جد (باركلى) كان قد ولد فى إنجلترا وقد أصبح مؤكداً أيضا أن والده ولد فى إنجلترا وكان مازال هناك لم يعبر المحيط حتى سنه ١٧١٣ ولكن ليس هناك أدنى شك فى أنه كان (أير لندى) .

وقد ولد الفيلسوف «باركلى» ميلاداً هادئا هناك ولما كان شابا أرسل إلي كلية «كلكنى» ثم إلي كليه التثليث فى (دبلن) حيث تخرج منها سنه ١٧٠٤، وهى نفس السنه التى توفى فيها چون لوك .

وفى (ترنتى) كليه التثليث فإن المنهج المعد إعداداً واسعا والذى يحوى فرصا لقراءة أوسع قدم الكثير فى إعداد الشاب الذى كشف عن معرفه واسعةفى بحوثه ومنشوراته الأولى.

إن أهـــم أعمالـــه كانت قد نشـــرت عندمـــا كان لازال شابا صغيراً جداً. وأولـــى هذه الأعـــمال مقالتـــه المعـــروفه (نحـــو نظريـــة جديـــدة فى الرؤيـــة Towards a new theory of Vision سنه ١٧٠٩. وقـد تبع ذلك مقالته عن مبادئ المعرفه الانسانية Atreatise concerning the princples رسالـــة فى مبادئ المعرفة الانسانية سنة ١٩١٠. of Human Knowledge

وفـى سنة ١٧١٣ قدم محاوراته الثلاثية المعروفة بعنوان ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس Three dialogues between Hylas and philonous ولكى نوجه الانتباه أكثر إلى باركلى فى قضيته الخاصة باللامادية فإن علينا أن نجتاز مخاطره فهم الرجل.

فعندمـــا تم احـــياء ذكرى وفاته فى (دبلن) سنة ١٩٥٣ احتوت البحوث المقدمة عنه على ورقـــة بعنوان (نـــقد باركلى) للتـــحليل النيوتونى للحركة Berkeley's Critique of Newtonion Analysis of Motion.

وفى هذه الاحتفالية وضع عميد كلية القديس بولس باركلى فى مصاف عظماء من أمثال جوزيف بلتر Joseph Bulter ووليم لو William Law(١).

وكمان كتابه «رسالة» فى مبادئ المعرفة البشرية الذى تحدثنا عنه آنفا حاملا لمذهبه الفلسفى فى صورته المتكاملة، ففى المقدمة تناول نقد الافكار المجردة او الكلية إعتمادا علي الأساس النفسى لا المنطقى، وخلاصته اننا لا نفكر في الصورة الكلية بل فى الصورة الجزئية الخاصة بهذا الشئ أو ذاك.

وقد حمل هذا الكتاب صورة من عداء باركلى للأفكار الكلية بوجه عام وانحيازه الى النزعة الرسمية ليس الا مقدمة لعدائه الشهير ضد فكرة مجردة معينة، وهى فكرة الجوهر المادى التى كرس حياته الفلسفية لمهاجمتها. وفى هذا الكتاب (المبادئ) أرجع باركلى جميع صفات المادة إلى الصور وجعل وجود الاشياء قائم فى مجرد ادراكها - وهو المبدأ الذى أسس عليه باكلى مذهبه اللامادى(٢).

ويمكن معالجة حياة باركلى فى ثلاث فترات تاريخية أساسية:

وتقع الفترة الاولي فى الفترة ما بين عامى ١٦٨٥ - ١٧١٢ وهو فى ايرلندا وهى الفترة التى أسس فى نهايتها مذهبه اللامادى Immaterialism وهى النظرية التي يرى من خلالها انه لا وجـــود للحقيـــقة المادية ولكـــن فقط توجـــد الارواح والافكار والاحاسيس، وفى هذه الفترة نشر كتابه المحاورات الثلاثة بين هيلاسى وفيلونوس ولهذه الفترة تنتمى كتب الحساب والرياضيات Arithmetica وكذلك Miscellanea Mathematica وكتابه الطاعة السلبية Passive Obedience

وقد أختير باركلى ليكون عضوا ملحقاً بكلية التثليث يسنة ١٧٠٧ ثم أصبح كاهنا عام ١٧٠٩ ولم يكن لدى باركلى أى نوع من الصبر فى مواجهة الالحاد Atheism وكان جل إهتمامه معارضة كتابات هؤلاء الذين يريدون تقويض الاعتقاد الدينى.

(١) I.C. Tipton, the philosophy of immaterialism, London, 1994, p.1.

(٢) يحيى هويدى (الدكتور): مدخل الى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣٢٠.

وفى الفترة من ١٧١٣ - ١٧٣٤ والتى شملت رحلاته إلى لندن لينشر كتبه ويوسع عقله، ويهتم بصحته وليقابل اناس متميزون وهناك لم يستقبل كتابه المبادئ بشكل جيد ولجأ باركلى إلى تأجيله ثم تخلى عن خطة نشر أجزاء منه وبدلا من ذلك قام بنشر المحاورات.

وسرعان ما أحس باركلى بحاجته للابتعاد عن المجتمع الانجليزي الفاسد فسافر إلى ايطاليا بصحبة اللورد الانجليزى (بيتر بارو) والذى كان قد عينه واعظاً خاصا بكنيسته فى لندن، وقد أتيحت لباركلى فرصة زيارة باريس حيث إلتقى هناك بالفيلسوف (ملبرانش).

ثم عاد باركلي إلى لندن مرة اخرى حيث كات مقتنعا بانشاء كلـــية برمودا Bermuda سنة ١٧٢٨ ومصطحبا زوجته (آن) التى أنجبت له سبعة اطفال ابحر باركلي إلى أمريكا. وقد صمم على أن يهب ما تبقى من حياته إلى كلية فى الغرب الأمريكى West Indies حيث كان الشبان الانجليز يتعلمون هذا النوع من التربية ليزودون الكنائس بالوعاظ، وحيث يتعلم عدد من الشباب الأمريكى الجهلة .

وعـــندما تم الاعتراف بجامعـــة (القديس بولس) تم اختيار باركلى ليكون أول رئـــيس لها. وقد مكث باركلى ما يقرب من ثلاث سنوات فى مدينة نيوبورت Newport فى رودايلاند Rhode Island وقد اكتشف فى ذلك الوقت ان برمودا ليست مكانا مناسبا لانشاء كلية.

ولما عاد باركـــى إلى إنجلتـــرا عام ١٧٣٢ قام بنشر كتابه نظرية الرؤية The theory of vision (١) والكثير يحكى عن حياته وفضائله وتنقلاته مما يكفى لكى تحب الرجل، إلا أن إهتمامى الاساسي سيكون منصبا على الرأى الذى كان مهتما به فى مبادئه Principles ومحاوراته Dialogues والمبادئ السائدة هنا سوف تفصح عن انه «لا يوجد ما يسمي المادة» وبالنسبة للاشياء المحسوسة فإن وجود الشئ قائم فى إدراكه essi is percipe (٢) أو (to exist is to perceived) او انها ليس لها وجود خارج العقل أو التفكير فى الاشياء المدركة.

---

(١) Immaterialism , p. 4

(٢) Ibid, p. 10

وللوهلة الاولي يبدو هذا الرأى شائناً ولا يجد من يسانده مثل إدعائه ان ماء القطـــران يشفـــى جمـــيع الامراض Tar-water isapanacea كما يقول وورنك Warnock(١)

وممـــا يحكـــى عما لحـــق باركلي من سخرية ان العـــميد ســـوفت Dean Swift كان قد تركه واقفا امام الباب عندما جاءه زائراً ومن ثم قال له لو ان آراءك الفلسفية صحيحة فإنك تستطيع ان تدخل إليّ من خلال الباب المغلق وبسهولة كما لو كان مفتوحا. وهذه الحكاية تمثل صورة طبق الأصل من آراء باركلى ونظريته اللامادية. فقد قيل أنه جعل من كل خبراتنا شئ أشبه بالأحلام كما جعل العالم المادي أشبه بمجموعة من الافكار العقلية تعتمد فى وجودها على كونها مدركة وقبل كل شئ فقد انكر الوجود المادى للأشياء. وقد أكد على ذلك بقوله إننا ندرك فقط أفكارنا الخاصة. ويمكن القول اننا جميعا نمر بحالة حلم Dream ولماذا يفتح الباب اذا لم يكن هناك مادة صلبة للباب يمكن النفاد من خلالها؟

إن آراء باركلى التى تبدو شاذة وغريبة من حيث انها تنكر المادة والخبرة العادية قد تقلل من شهرته كفيلسوف عظيم. وبالرغم من ان الفيلسوف قد يتبع طريقا خاطئا إلا أنه قد يقدم خدمة حقيقية، وهو ما فعله باركلي حيث انه يستحق التقدير لمجرد أنه كشف عن عدم كفاية المبادئ وحدها ، لقد تمسك باركلي بمقولته التي يرى فيها أن العالم المحسوس مكون من مجموعة من الافكار التى لا تكون وجودا غير مدركا، وقد أنكر الوجود المادى للأشياء، ومع ذلك لا يمكن اعتبار النفاذ عبر الباب المادي أحد نتائج هذه الفلسفة على الاطلاق فباركلي يخبرنا انه عن طريق المبادئ Principles لا يمكننا ان ننكر وجود أى شئ فى الطبعية مهماكان ما نرى، ونحس، ونسمع أو أي تصور أو فهم عقلى، فإنه يظل مصونا كما كان، ويظل حقيقيا كما كان دائما.

ومن وجهة نظر باركلي فإنه توجد طبيعة نادرة للأشياء ويبقى التمايز بين الحقائق والاوهام قويا كما يقول وورنك Warnock .

بعد كل هذا نجد من الضرورى التعرف على معتقدات باركلى وافتراضاته التى يؤمن بها فى مواجهة خصومه ومن بين ما يمكن التعرف عليه ذلك الموقف الذى يتخذه

(١) Ibid, p. 10

باركلى فى مواجهة الفلسفة المادية، بفكره المثالى أو بمثاليته.

ومن أجل أن نفهم نظرية باركلي فإنه يتوجب علينا الاجابة عن ثلاثة اسئلة اساسية ثم نحاول ان نفهم كيف تتعلق إجابات هذه الاسئلةبعضها بالبعض .

وفى المجال الأول علينا ان ندرك لماذا ربط باركلى نفسه بالبحوث السلبية التي تقرر انه لا وجود حقيقى للمادة .

وثانياً نحن نحتاج فيما يتعلق بأسبابه التى دعته لاحتضان البحوث القائلة ان الأشياء المحسوسة ليس لها وجود مستقل عن العقل. وثالثا فإنه علينا الاجابة عن كيفية التمسك بالسلبي والايجابي مما يؤكد الاعتقاد بانه كان مدافعا عن الادراك العام. وان من بين مبادئه أنه كان يميز بين الحقائق والاوهام.

ونحن نجد ان باركلي كان قد الزم نفسه بالبحوث السلبية لانه كان يعتقد فى نظرية معينة فى عقله تتعلق بحقيقة المادة المفترضة والتى تبدو له سخيفة ومنافية للعقل ولا وجود لمثل هذا الشئ.

كما أنه قدم البحوث الايجابية لانه تبدى له أنه بمجرد قبول البحوث السلبية فانه لا يبقى هناك إختيار الا ان يعتنق المثالية.

كذلك يمكن فهم فلسفة «باركلى» من ثلاث إتجاهات :

١ - فالأشياء من أمثال التفاح، والحجارة، والأشجار والكتب وجودا غير مدرك. وهذا هو الاتجاه أو الموقف الفلسفى طالما أنه يعتمد على حقائق مفترضة يوافق عليها الفلاسفة.

٣. - إننا مطالبون أن نهتم بما هو المقصود من مصطلح (يوجد) (exiot) وعندما نفـعل ذلك فإننا سـندرك حـقيقة المبـدأ القائل أن وجـود الشئ قائم فى إدراكه esse is percipi(١)

وفى ١٤ من يناير ١٧٥٣ قضى باركلى نحبه وهو جالس وسط عائلته جلسة هادئة بعد أن خلف وراءه ثروة فلسفية هائلة وبعد أن إقترن اسمه فى تاريخ الفلسفة بأنه مؤسس المذهب اللامادى(٢).

(١) Ibid, p. 12-13

(٢) ابراهيم ياسين (الدكتور)، مدخل الى الفلسفة العامة، دار بلال للطباعة والنشر بالمنصورة، طبعة ٢٠٠٢م، ص ٣٦

Immterialism, p. 58

## ثانياً النسق الفلسفى اللامادى عند باركلى

يأخذ باركلى عند ديكارت ولوك اعتقادها بوجود المادة بعد قولهما أن المعانى أحوال النفس، ويقرر أن وجود الموجود هو أن يدرك أو يدرك والمدرك معنى وغير المدرك لا وجود له.

ثم أن هناك نقطة بدء جيدة لفهم هذا الموقف اللامادى فى أربعة محاور:

١ – إن الأشياء المعقولة هى الاشياء التى يمكن ادراكها بالحواس.

٢ – إن الأشياء التى ندركها بالحواس هى أفكارنا.

٣ – الأشياء التى لا يمكن أن توجد لا يمكن ان تكون مدركه.

٤ – الأشياء المعقولة لا يمكن أن تظل وجودا غير مدرك ولو أن هذه المناقشة مقبولة فإنها تقدم تبريراً للادعاء بأن الأشياء المعقولة ليس لها وجود خارج العقل.

وفى مقدمة كتاب المبادئ يؤكد باركلي على أن الحقيقة تجرى على عكس الأحكام المسبقة للجنس البشرى، وهو يشير فى القسم الرابع من نفس الكتاب إلى رأى يتمسك به الناس وهو ان للأشياء المعقولة وجودا طبيعيا أو حقيقيا متميزا عن الوجود المتصور أو المدرك.

ولكى ينفى باركلى أى مبرر لوجود جوهر مادي يكون مقوماً للكيفيات نجده فى نهاية المحاوره الأولى وفى الثانية يتابع الأقوال التي قال بها الماديون على لسان هيلانس ليثبتوا من ورائها ان المادة شئ ما وراء الاحساسات أو أن لها وجود حقيقى.

وهو يفند هذه الآراء على لسان فليونوس مبينا ان المادة ليست شيئاً ممتداً وراء الكيفيات لأن الامتداد إن وجد يحتاج إلى إمتداد آخر، والامتداد الجديد يفترض إمتداد آخراً وهكذا إلى ما لا نهاية.

وخلاصة رأى باركلي فى هذا الصدد أن المادة التي قيل عنها أنها تمثل موضوعا قائما في الخاج تتجه ذواتنا إلى معرفته ليست فى حقيقة الأمر إلى مجموعة من الاحساسات والانفعالات الذاتية، وان الموضوع الحقيقى للمعرفة ليس شيئا خارجيا

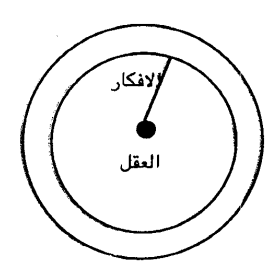
بل هي ذواتنا واحساساتنا، وهذا هو ما عبر عنه باركلي في مبدئه الشهير وهو «الوجود إدراك».

ولكى نتمكن من فهم رأى باركلى فإننا علينا ان نقف على وجهة نظر باركلى وهو يتفحص نظريتين مختلفتين:

(١) الادعاد بأن الاشياء الفيزيقية غير مدركة ادراكا مباشراً.

(٢) الإدعاد بأننا لا ندرك الا أفكارنا العقلية المستقلة ويقف باركلى ممثلا لاتجاه فلسفى يجعله يشعر بانه يستطيع ان يسلم بقبول الرأى القائل أننا نتعرف على الادراك من خلال الافكار، وهذا بفترض أنه لو كان باستطاعته ان يعرض لأشياء غير معروفة أو غير ممكنة المعرفة (فإن خصومه من ممثلى الفلسفة الواقعية سوف يكون عليهم قبول المبدأ القائل أن الأفكار توجد أولا وقبل كل شئ، وبالطبع فإن الماديون سوف يتبنون الرأى القائل أن باركلى مرغم على هذا الرأى القائل أنه لا وجود للأشياء الحقيقية، لكن باركلى يعتبر هذا الرأى متعجلا لأن الرأى المناسب هو ان الأشياء مركبة من احساسات وأفكار.

والشكل التالى يوضح رأى الفلسفة الواقعية حيث تشكل نقطة مركز الدائرة العقل وهناك دائر محيطة بالمركز تمثل الأفكار المدركة بالعقل وهناك الدائرة الأخيرة التى تمثل الاشياء الخارجية والتى لا يدركها العقل.(١)




فالمادة عند باركلى مجموعة من الكيفيات المحسوسة التى يتوقف وجودها على إدراكنا لها، بمعنى أن وجودها ليس قائما فى الخارج وإنما قائم فينا، عندما

(١) Immaterlism, p. 65

يستعرض باركلى خصائص المادة التى اصطلح على تسميتها بالخصائص الثانوية من حرارة وبرودة وطعوم وأصوات وألوان هى كيفيات تمثل إحساستنا باللذة والألم، وأما الخصائص الأولية للمادة مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة فهى أيضاً موجودة فى العقل، لأن الخصائص الأولية مصاحبة للخصائص الثانوية غير منفصلة عنها ولذلك فهى تمثل أفكارنا عن الاشياء.

ويقرر باركلى أن المادة ليست شيئاً ممتدا تحت الكيفيات، لأن من بين هذه الكيفيات كيفية الامتداد، وسيكون معنى قولنا أن المادة تمثل إمتدادا تحت الكيفيات، انها تمثل إمتدادا تحت الامتداد، وسيكون الامتداد الجديد الذى افترضناه محتاج إلى إمتداد آخر وهكذا إلى ما لا نهاية.

## ثالثاً : نظرية باركلى اللامادية فى المحاورات بين هيلاس وفيلونوس

تعد المحاورات الثلاث بين هيلاس «المادة» وفيلونوس (العقل) اللامادى الذى يمثله باركلى نفسه هى الأساس الفلسفى لنظريته اللامادية.

ففى المحاورة الأولى أرجع باركلى جميع صفات المادة الى الذات العارفة كما قدمنا. وفى المحاورة الثانية قضي على مبررات وجود الوجود المادي، وفى المحاورة الثالثة سلم باركلى بوجود جوهر روحى وعالج طريقة معرفتنا للنفس والصلة بين الله ومخلوقاته.

وتعد هذه المحاورات بحثا فى حقيقة المعرفة الانسانية ويمثل اسم هيلاس المادة وهو مشتق من كلمة «هيولى» اليونانية، كما إقتبس اسم فيلونوس من «فيلو» ومعناها محبة الحكمة أو العقل.

وإلى جانب البحث فى المعرفة وروحانية النفس فهى برهنه على وجود الله ووجود العناية الالهية، وهجوم مرير علي الملاحدة والشكاك، وهى تقيم منهجا فى العلوم والمعرفة.

فبينما يفرق جون لوك بين الادراك الحسى والتأمل العقلى، ويفرق هيوم بين الانطباعات الحسية والافكار نرى باركلي لا يؤمن بالحواس كوسيلة للمعرفة، وهو لم

---

(١) مدخل الى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٣٢٩.

يشر إلي الفكر والتعقل فى أى من مؤلفاته الاولى وخصوصا المحاورات.

مع ذلك نجد فى المحاورة الثالثة إشارة إلى ما يسمى باللمحة العقلية (notion) التى تعد أشبه بطريقة الصوفية فى الادراك المفاجئ وإن كانت تعتمد على العقل لا القلب ودون ان يلعب الفكر أي دور فى المعرفة.

وهو يبدو فى المحاورات مكرراً لأسلوب الصوفى المسلم المتفلسف صدر الدين محمد بن اسحاق القونوى المتوفى ٦٧٢ هـ، حيث يدفعنا الى الاعتقاد بأننا لا نعرف من الشئ إلا ما يقع تحت ادراكنا أو ما يناسب إدراكنا، او هو يكرر ما قاله القونوى إن العاقل لا يدرك الا وجه واحد أو وجهين من أوجه الشئ المدرك وهو يدرك بما يناسبه، وإن كان القونوى قد وجد للحواس دوراً تلعبه فى الادراك فإنها تنقل ما تدركه مناسب للعقل فيدركه من هذا الوجه أوذاك، وهو يتم عن طريق اللمحة العقلية أو بالكشف والتجلى.(١)

ومن ناحية أخري يرى باركلى أن الاشياء لا تتمتع بوجود حقيقى دائم والوجود الحقيقى هو وجودها فى العقل الالهى.

إلا أن باركلى يرى أنه لا تصوراتنا ولا أفكارنا ولا عواطفناالتى تكونت بواسطة الخيال يمكن أن توجد بدون العقل، وبالرغم من ذلك فالأحاسيس والأفكار المختلفة فى نظر باركلى مطبوعة فى الحواس إلا أنها لا توجد الا فى عقل يتصورها.

يقول باركلى إن عيناى مفتوحتان وإننى أرى شيئاً ما، أنا أري الضوء وأرى الألوان بطريقة معينة، وبالطبع فإن الموقف أكثر تعقيداً من هذا فأنا ألمس الالة الكاتبة واستخدمها كما أتصورها، ولأنى أتصورها فإنها موجودة الآن، وسواء قلنا أن ما أتخيله الآن هو فكرة واحدة أو مجموعة من الافكار فإن السؤال يبقى كما هو لباركلى. هل يكون قولا ذا معنى إذا تحدثنا عما أتصوره الآن كوجود غير متصور؟

إن باركلى لا يعتقد هذا فجميع الموضوعات ترجع إلي الافكار، وما العالم فى هذه الفلسفة إلا مجموعة من الأفكار، فالفكرة من ناحية ذاتية وأنا عندما أدرك شيئ فإنى أريد وجوده فى الوقت نفسه.

---

(١) ابراهيم ابراهيم ياسين (الدكتور)، صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ٢٠٠٣، نظرية المعرفة، راجع مدخل إلى الفلسفة العامة، ص ٣٢٠.

ومن هنا يقرر باركلى أن العالم مجموعات من الأفكار المترابطة فيما بينها أو هى أفكار لا متناهية، وهى لاتنفصل بل تترابط، وهى فكرة تشبه فكرة «لوك» الذى قال أن فى كتابه «بحث فى الفهم الانسانى» الافكار علامات على الأشياء(١)

ويذكر الدكتور «يحيى هويدى»(٢) أن اللامادية عند جورج باركلى ليست إلا صورة مثلى للذاتية المتطرفة، ولهذه المثالية جانب آخر يجعل منها مثالية إلهية وذلك لأنه بعد ان جعل باركلي وجود الأشياء مقيدا بفعل الادراك تساءل ... هل معنى هذا أننى لو أغمضت عينى مثلا عن هذه المائدة التى أمامى ولم ألمسها، وقطعت صلة جميع حواسى بها هل معنى ذلك أن هذه المائدة تصبح غير موجودة؟

لو كان هذا صحيحا لأصبح وجود العالم الخارجى مجرد وهم، لكن هذا العالم موجود سواء أغمضت عينى أم لا - وذلك لانه موجود فى العقل الأكبر الذى يحتويه ويضمه وهو العقل الالهى - وهكذا تعلق العالم عند باركلى بالعلم الالهى ولربما لو لم يوجد تصور دينى إيمانـــى لوجـــود عقل إلهى لكان باركلى قد واجه صعوبات جمه فى إيجاد الوجود لذلك لم يكن غريبا أن يطلق كانط على مثالية باركلى المثالية الاشكالية Idealisme Problematique وهذا يقودنا للحديث عن دور العقل الالهى فى لامادية باركلى.

**رابعاً : العقل الالهى ولا مادية باركلى:**

أنه يجعل باركلى قضيته الأساسية فى كتابيه «المبادئ» والمحاورات ان الاشياء المحسوسة لا توجد مستقلة عن العقل mind Dependant وان هذا هو إعتقاده حتى قبل أن يمضى إلى إثبات وجود الله. ومن الصعوبة بما كان أن نحقق العدل مع باركلي وتحليلاته فيما يتعلق بالعالم المدرك فى شكل أفكار إذا لم نقدر أن إشكالية الموضوع كله هو فى إظهار أي رأى عن العالم يكون غير كاف أو غير كامل إذا لم يكن الله منظورا إليه ليس كخالق فقط للعالم الطبيعى ولكنه أيضاً مرتبط بطريقة حيوية بكل ما يحدث فى العالم فهو يعمل فى العالم بطريقة مباشرة.

وفى كتابه الفيلسوف الصغير Alciphron(٣) يقول باركلى «إن بعض

(١) راجع مدخل الى الفلسفة العامة، ص ٣٢١، ومدخل الى الفلسفة الحديثة والمعارصرة، ص ٣٣١.

(٢) يحيى هويدى (الدكتور)، مقدمته فى الفلسفة العامة، طبع دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٢٧.

(٣) Immateriaism, p. 304

الفلاسفة مقتنعون بحكمة وقدرة الخالق من حيث أنه مركب ومنظم الأجسام وكذلك صانع نظام العالم المنسجم ومع ذلك تخيلوا أنه ترك هذا النظام بكل أجزائه ومحتوياته مضبوطا تماما ووضعه فى حركة كما يترك الصانع الماهر ساعته تعمل من تلقاء نفسها لفترة معينة وهو ما يتناقض مع دليله على وجود الخالق حيث يقول باركلى عن الله: «إنه ليس خالقا فحسب، ولكنه حاكم دائم وحاضر ومنتبه إلى كل إهتماماتنا وعواطفنا، وهو يراقب سلوكنا ويهتم بأدق الأفعال ويصمم لنا كل ما يجرى فى حياتنا .

وهكذا فإن الله عند باركلى خالق العالم ومنظمه وهو يعنى به فى كل دقائقه ولم يتركه لحظة واحدة لنظامه الذاتى، والقول بأن العالم قد ترك يعمل وحده فى نظر باركلى يعد كلاماً أجوفاً لا معنى له.

إن مفتاح الحقيقة فى آراء باركلى أننا من وجهة نظره أننا عميان بالنسبة لعظمة الله، إذا فصلنا وجود الشئ esse عن إدراكه percipi كما يفعل الرجل البسيط وافترضنا انه شيئ ذات معني إذا ما تحدثنا اشياء توجد مستقلة عن أى عقل مدرك. إنه يبدو حينئذ انه يظل كلام بلا معنى أن نتحدث عن اشياء غير مدركة ويجب الحكم عليها كما هى دون الاحتكام الى الادعاء القائل بأن الله موجود ككل الوجود المدرك.

تقول لوس Luce إن مدخلا خاصا فى التعليقات على باركلى فى هذه الناحية يحوى دليلا صالحا على وجود الله يبدأ من طبيعة العالم كما رآه باركلى حينما نشر كتابه المبادئ وقد حاول باركلي أن يقنعنا بهذا الدليل قبل الدخول إلى هدفه الاساسى.

إن تفكير باركلى قد يصطدم بتفكير الرجل البسيط الذى لا يظن أن الصقر عندما يطير عاليا ويختفى عن العين يظل موجودا فالأشياء فى نظر باركلى تظل موجودة بالرغم من عدم رؤيتها إلا أنه يعلق هذا الوجود على وجود عقل آخر هو العقل الالهى الذى يدرك كل شئ.

وماذا لو جاء الرجل الملحد الذى ينكر وجود الله وقال لباركلى أن الله غير موجود ليدرك الشجرة الموجودة فى مكان مهجور. إن باركلى لم يفلح فى فهم تصور الرجل العادى الذى يفصل بين الوجود من ناحية والادراك من ناحية أخرى.

وقد خشى باركلى أن يؤدى قوله بأن وجود الاشياء مرتبط بادراكها إلى أن يصبح هذا الوجود متوهما وخياليا أو أنه وجود مرهون بلحظة الادراك كما فهمت لوسى Luce(١).

وفى هذه الحالة يكون من الصعب ان نفرق بين موضوعات الحس وموضوعات المخيلة لأن موضوعات المخيلة من اختراع الذات ومرهونة بلحظة التخيل. لذلك فقد ذهب باركلى إلى القول بأن الاشياء التي قد لا تكون مدركة من قبل عقل ما فى وقت من الأوقات تكون مدركة من قبل العقل الذى يملأ الوجود ويحويه ادراكا وهو العقل الالهى.

والواقع ان هذا المذهب المفعم بالايمان قد جعل من الله صاحب الأمر الأول والأخير فى إدراك الاشياء وبدا هذا المذهب روحى ودينى وتحولت الاشياء المادية الى اشياء مفهمة بالروح الايمانى الذى يكشف عن عناية الله الدائمة بالكون»(٢)

لكن باركلى يظل مسئولا عن تأويل مذهبه تأويلا مثاليا لأن إهتمامه بالمعرفة الحسية علي حساب المعرفة العقلية فى الإدراك فى حال الشئ المدرك إلى مجرد تأثرات ذاتية وترك مجالا للقول بالشك فى واقعية الاشياء.

فإذا ما وضعنا قول الفيلسوف «إدموند هوسول»(٣) فى مواجهة ما قاله باركلى حيث يقرر أن الوعى لا يخلق موضوعه وإنما يلتقى به قائما فى مواجهته وان الادراك فى صميمه ليس الا عملية احالة متبادلة بين الذات والموضوع، وأنه الى جانب التأليف الذاتى يوجد التأليف الموضوعى الذى يأتى من المعطيات الحسية أو الشعورية،فإن هذا يبين ان وجود الاشياد قائم بنفسه.

فإذا ما أضفنا قول «شفجلر» فى كتابه «المادية والنقدية التجريبية» المدرك يوجد وحده، وعبارة «لينين» الادراك وجود» فإننا يمكننا القول أن النظر إلى الوجود لا يتم من وجهة نظر باركلي وحده الذي قال أن «الوجود إدراك» وإنما هناك زاوية ميتافيزيقية ترى أن الادراك لا يمس وجود الشئ المدرك.

وربما ذهب فلاسفة الواقعية إلى القول بأن الاشياء موجودة فى الطبيعة بصرف النظر عن وجود عقل مدرك حتي ولو كان العقل الالهى إلا ان باركلى كما لاحظنا اوقف

(١) مدخل الى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ٢٣٤.

وجود الاشياء على عقل كلى كبير مطلق هو العقل الالهى على الاقل إن لم يكن هناك عقل يدركها.

والسؤال الآن إلى أي مدى يمكن حل مشكلة التناقض فى أقوال باركلى... كيف يحتفظ للأشياء بوجودها المادى وفى نفس الوقت يعلق الوجود المادى للأشياء على العقل المدرك حتى لو كان العقل الالهى؟

فى مواجهة موقف باركلى علينا ان نذكر موقف كل من ديكارت وكانط:

كان «ديكارت» يميز بين الوجود والفكر ولا يمكن فهم حقيقة (الكوجيتو) الديكارتى إلا اذا تضمنت الجوهر المفكر الذى يتعدى مجرد التفكير - كذلك علينا ان نفهم كيف تم الفصل عنده بين النفس بإعتبارها جوهرا مفكرا والبدن باعتباره الجوهر الممتد وهكذا يضع باركلى الوجود فى مواجهة الفكر او هو يرجع الوجود إلى الفكر على حد سواء(١)

وأما «كانط» فإنه يفرق بين عالم الظواهر وعالم الشئ فى ذاته فهو يحتفظ بمستوى الوجود فى مواجهة مستوى الفكر وظل (الشئ فى ذاته) عالما يمثل الوجود الذي يتعدي مستوي الفكر وهكذا ظلت فلسفة كانط بحثا فى الماهية وليست بحثا فى الوجود، كما عارضت مثالية باركلى بوضوح(٢)

إلا أن باركلى الذ ى أرجع جميع صفات المادة إلى الذات العارفة يجيب على هذا السؤال بقوله فى المحاورات سل البستانى لم يعتقد بوجود شجرة الكريز فى الحديقة؟ وسينبئك انه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها وفى كلمة واحدةلانه يدركها بحواسه وهكذا يلغى باركلى الجوهر المادة وينظر نظرة عدم اطمئنان إلى وجود «شئ» خارجى تتقوم صفات المادى به بل هو يلغى كلمة «الشئ» نفسها ويستبدل بها كلمة الصورة أو الفكرة idea(٣) معنى ذلك ان باركلي أرجع وجود الشئ إلى صورته المحسوسة والتي يتوقف ادراكها علي وجود عقل مدرك فإن لم يوجد. هذا العقل فيبقى هناك العقل الالهى الذي يدرك كل الاشياء ويحيط بها.

ولذلك يجرى الحوار فى المحاورة الثانية بين هيلاس وفيلونوس على النحو التالى:

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٤٠٠.

هيلاس: ماذا؟ ألم تتفق معى فى جميع المقدمات؟ لماذا أراك إذن تتخلص من النتيجة وتتركنى وحدى أتحمل مغبة هذه الأغاليط التي قدتنى أنت إليها؟ إن موقفك هذا بجانب الحق بكل تأكيد.

فيلونوس: إنى أنكر اتفاقى معك فى تلك الأفكار التي قادتك إلى الشك. فقد ذهبت إلى أن حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة فى وجود مطلق يوجد خارج عقولنا ونفوسنا. ومتميز عن كونه مدركة بواسطتنا. وتبعا لهذه الفكرة التى كونتها عن الحقيقة. إضطررت إلى إنكار الوجود الحقيقى للأشياء المحسوسة، ومعنى ذلك أن مبادئك نفسها هي التى إنتهت بك إلى الشك، أما أنا فلم أقل أبداً ولم أظن مطلقاً أن حقيقة الاشياء المحسوسة من الممكن ان نعرفها على هذا النحو. فمن الواضح أن الاشياء المحسوسة بالنسبة إلّى وتبعا للحجج التى سقتها لك وسلمت أنت بها لا وجود لها الا فى العقل أو النفس.

ولكنى لا أستخلص من هذا أنه لا وجود حقيقى لهذه الاشياء المحسوسة إذ أنى أسلم بأن لها وجوداً لا يتوقف على تفكيرى ومستقلا عن كونها مدركة بواسطتي، وأقول انه لا بد من وجود عقل اخر تقوم فيه هذه الاشياء، وعلى ذلك فكما أنى على يقين من أن دنيا الاشياء المحسوسة لها وجود حقيقى كذلك فإنى على يقين من وجود عقل لا نهائى محيط يحتوى هذه الاشياء المحسوسة كلها ويضمها ويحفظها.

هيلاس: ما تقوله هذا ليس شيئاً مختلفاً عما أعتقده أنا ويعتقده جميع المسيحيين. لا بل عما يعتقده سائر البشر الذين يقرون بوجود إله عليم محيط بكل شئ.

فيلونوس: لا بل هناك فارق بيننا فالناس جميعا يعتقدون ان الله هو الذى يعرف ويدرك الأشياء لأنهم يعتقدون بوجود الله. أما أنا فعلى العكس من ذلك أبرهن مباشرة على وجود الله إبتداء من القضية التي تقول إن جميع الاشياء المحسوسة يجب ان تكون مدركة به.

هيلاس: ولكن ما دمنا جميعا نؤمن بهذا فالبحث عن الطريقة التى توصلنى إلى هذا الاعتقاد لا يعنينى.

فيلونوس: ولكننا جميعا متفقين تماما حول ماهية هذا الايمان فالفلاسفة مثلا

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٤٠٠.

على الرغم من أنهم يسلمون بأن الله يدرك الاشياء الجسمانية المادية إلا أنهم يقولون إن لهذه الاشياء وجودا مطلقا، مستقلا عن إدراك أى عقل، وبالاضافة إلى هذا أليس الفارق واضحا بين ان اقول ان هناك الها قادرا على ادراك جميع الاشياء وبين أن اقول ان الاشياء المحسوسة لها وجود حقيقى، وإذا كانت كذلك فلا بد أن تكون مدركة بواسطة عقل لامتناه. ولذلك فإن هناك عقلا لامتناهيا او إلهاً. فهذا القول الثانى يمدنا ببرهان مباشر على وجود الله - قائم على اساس واضح - وهو قول يختلف عما قدمه لنا الفلاسفة ورجال الدين الذين اتخذوا نقطة بدئهم فى هذا جمال المخلوقات وفائدتها ثم رتبوا على هذا ضرورة وجود صانع أو إله خالق الجمال(١).

فنقطة البدء عند باركلى هي الوجود الإلهى الذى إليه يستند كل وجود قائم. وليس هناك فائدة من العودة من الوجود إلى إثبات الوجود الخالق او الاستدلال من وجود الاشياء فى الطبيعة ونظامها وترتيبها وفعل بعضها فى بعض على وجود الله وإنما قمة الايمان ان يعتقد الانسان بان الله موجود اولا ولولا وجوده لما ترتب على ذلك وجود طبيعي للأشياء فالبرهان الوجود على وجود الله يبدأ من الوجود الالهى إلى وجود الكون والاشياء لا العكس.

(١) المحاورات، المجاورة الثانية، راجع المدخل إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٣٣٦، ٣٣٧.

# نظرية باركلى اللامادية فى المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس

تدور المحاورات بين هيلاس (المادة) وفيلونوس (اللامادى) ويمثل باركلى نفسه .

وفى المحاورة الأولى أرجع باركلى جميع صفات المادة إلى الذات العارفة أو المدركة ، وفى المحاورة الثانية قضى على مبررات وجود الجودى المادى ، وفى الثالثة سلم بوجود جوهر روحى على مايبدو ، وعالج طريقة معرفتنا للنفس ، والصلة بين الله ومخلوقاته .

ولقد اختار باركلى طريقة الحوار فى محاوراته ليعبر بها عن آراءه الفلسفية وهى طريقة قديمة لجأ إليها أفلاطون ، ويبدو أن باركلى متأثرا إلى حد بعيد بطريقة أفلاطون والمحاورات السقراطية .

ومحاورات باركلى هى فى الواقع بحث فى حقيقة المعرفة الإنسانية .

اقتبس باركلى اسم هيلاس من كلمة (هيولى) اليونانية التى تعنى المادة مشيرا به إلى الاتجاه المادى فى فلسفته فى المحاورات ، كما اقتبس اسم فيلونوس من كلمة "فيلو" ومعناها "محبة" وهى المقطع الأول من كلمة (فيلوسوفيا) التى تعنى الفلسفة أو محبة الحكمة .

ومحاورات باركلى هى بحث فى :

* حقيقة المعرفة .
* وروحانية النفس .
* وفى البرهنة على وجود عناية إلهية .
* وهى كذلك تهاجم الشكاك والملاحدة .

* وهى تقيم منهج فى العلوم .

بينما يفرق "لوك" بين الإدراك الحسى والتأمل العقلى ، ويفرق "هيوم" بين الانطباعات الحسية والأفكار ترى باركلى لا يؤمن بالحواس كوسيلة للمعرفة ، وهو لم يشر إلى الفكر أو التعقل فى أى من مؤلفاته الأولى وخصوصا المحاورات .

ومع ذلك نجد فى المحاورة الثالثة إشارة إلى ما يسمى عنده باللمحة العقلية The notion دون أن يلعب الفكر أى دور فى المعرفة .

إن وجود الأشياء عند باركلى محصور فى مجرد إدراكها الحسى أو ما عبر عنه فى مبدأه الشهير "وجود الشيئ قائم فى إدراكه" وهو يصل إلى محاوراته إلى الاعتقاد بأننا لا نعرف من الأشياء إلا ما ندركه منها وهو أمر سبقه إليه كثير من فلاسفة المسلمين وخصوصا صدر الدين القونوى الذى أثبتنا فى رسالتنا للدكتوراه أنه صاغ نظرية متطورة فى المعرفة العقلية ، انتهى فيها إلى أن العقل لا يدرك إلا وجه واحد أو وجهتين من أوجه الشيئ المدرك ، وأن هذا الإدراك يتم عن طريقه الحواس ، فتنقل الحواس من الشيئ المدرك ماهو مناسب للعقل فيدركه من هذا الوجه أو ذاك فقط دون أن يدرك كل الوجوه .

ومن ناحية أخرى يرى باركلى أن الأشياء لا تتمتع بوجود حقيقى دائم بينما يرى الوجود الحقيقى للأشياء قائم فى العقل الإلهى ، وهى نقطة سبق إليها التفكير الإسلامى أيضا ، إذ يرى صدر الدين القونوى المتوفى ٦٧٣ هـ أن الوجود الحقيقى للكون والأشياء قائم فى العقل الإلهى .

إلا أن باركلى يرى أنه لا تصوراتنا ، ولا أفكارنا ، ولا عواطفنا التى تكونت بواسطة الخيال يمكن أن توجد بدون العقل ، ويبدو أن الأمر ليس أقل وضوحا ان

الأحاسيس والأفكار المختلفة مطبوعة فى الحواس ومع ذلك فهى لا توجد إلا فى عقل يتصورها .

يقول باركلى ان عيناى مفتوحتان واننى أرى شيئا ما ، أنا أرى الضوء وأرى الألوان بطريقة معينة ، وبالطبع فإن الموقف أكثر تعقيد من هذا ، فأنا ألمس الآلة الكاتبة وأستخدمها كما أنى أتصورها ، ولأنى أتصورها فإنها موجودة الآن ، وسواء قلنا أن ما أتخيله الآن هو فكرة واحدة أو مجموعة من الأفكار فإن السؤال يبقى كما هو بالنسبة لباركلى .

هل يكون قولا ذا معنى إذا تحدثنا عما أتصوره الآن كوجود غير متصور ؟ إن باركلى لا يعتقد هذا .

وهكذا يرجع باركلى جميع الموضوعات إلى أفكار ، فالعالم فى هذه الفلسفة مجموعة من الأفكار ، وكل فكرة عند باركلى لها ناحيتان متكاملتان لا يصح الفصل بينهما . فالفكرة من ناحية ذاتية وأنا عندما أدرك شيئ فإنى أريد وجوده فى الوقت نفسه .

ان باركلى يقرر أن العالم مجموعة من الأفكار المترابطة فيما بينها "أو هو عبارة عن أفكار لا متناهية العدد وهى علامات يدل بعضها على البعض ، وهى لا تنفصل بل تترابط" وهى فكرة تشبه فكرة "لوك" الذى قال فى كتابه "بحث فى الفهم الإنسانى" الأفكار علامات على الأشياء .

وسوف نعطى نموذجا من محاورات باركى هيلاس وفيلونوس .

# من المحاورة الثالثة بين "هيلاس وفيلونوس"

فيلونوس : قل لى يا هيلاس : ماهى النتائج التى حصلنا عليها من مناقشتنا بالأمس ؟ هل خرجت منها بنفس الأفكار التى بدأتها بها ؟ أم انك وجدت نهايتها مما حدى بك إلى تغيير أفكارك ؟

هيلاس : الحق أن فكرتى عن هذه المناقشة كعقيدتى فى جميع أفكارنا : كلها أفكار مشكوك فيها ولا طائل من ورائها ما يجوز موافقتنا اليوم ننقضه غدا .

وهكذا نستمر فى تعقب الحقيقة حتى تفنى أعمارنا فى استقصائها ، ولكنى أعتقد أنه يستحيل علينا الوصول إلى معرفة شيئ فى هذه الحياة ، فإمكانياتنا محدودة وملكاتنا قليلة ، والطبيعة لم تهيئ لنا فرصة التأمل النظرى كما ينبغى .

وهكذا يبدو تشكك الفيلسوف المادى هنا فى حقائق الأشياء وفى عدم قدرة امكانياتنا فى تعقب الحقيقة ، لأن الطبيعة لا تعطينا الفرصة لنتأمل الأشياء .

فيلونوس : ماذا تقول يا هيلاس : هل تقول اننا لانستطيع معرفة شيئ ؟

هيلاس : ليس هناك شيئ واحد فى الكون نستطيع أن نقول عنه اننا نعرف طبيعته أو حقيقته ، أو ما يكون عليه فى الواقع ، وهو إنكار لإمكانية معرفة حقائق الأشياء .

فيلونوس : هل تقول لى أننى لا أعرف الماهية الحقيقية للنار أو الماء مثلا ؟

هيلاس : انك تعلم بالتأكيد ان النار تبدو لك حارة ، وأن الماء سائل ، ولكن هذا لا يمثل إلا مجـرد معرفتك بطريقـة استخدامك الحسـى لهـذه الأشـياء ، أمـا الطبيعة الداخلية للنار أو الماء ، والماهية الحقيقية لكل منهما فـإنك تجهـل تماما كل شيئ عنها .

وهنا نلاحظ إصـرار هيـلاس علـى أن الظفر بماهيـة الأشـياء الحقيقيـة غير ممكن رغم علمنا بطريقة استخدامه لهـا وكذلك رغم علمنـا ببعض صفاتهـا فقد نعرف خاصيـة مـن خـواص المـاء ، أو خاصيـة مـن خـواص النـار ، إلا أننـا لا نستطيع التعرف على الجوهر الحقيقى للأشياء .

فيلونوس : ألست أعرف أن ما أقف عليه الآن حجـر ، وأن مـا أراه ان هـذه شجرة .

هيلاس : أنت تعرف ذلك لا يستحيل عليك ، وعلـى أى إنسـان أن يعرفهـا . إن لديـك هـذه الصـورة المعينـة عـن الأشـياء ولكنـى أؤكـد لـك أن لـون هـذه الأشياء وشكلها وصلابتها لا تمثل الطبائع الحقيقية لها ولا تمثل شيئا قريبا من كل الأشياء الواقعية والجواهر الجسمانية التـى يزخـر بهـا هذا العـالم فهى فى ذاتها غير ما ندركه من صفاتها ولذلك فمـن واجبنـا أن لا ندعـى معرفة شيئ يتعلق بطبيعته فى ذاته .

وهنا نلاحظ أن هيلاس مازال مصرا على أن ما ندركه من الأشـياء لا يعدو الصفات الظاهرة لها ، وأن ما كمن من الطبيعة خصائصها الحقيقية فغير معروف لنا .

فيلونوس : لكن يا هيلاس أستطيع بكل التأكيد أن أميز الذهب من الحديـد ، فكيـف يتسنى لى ذلك إذا لم أكن أعلم بالطبيعة الحقيقية لكل منهما .

## التعليق

يتضح هنا أن الفيلسوف العقلى يعقل صفات الأشياء ويـرى أن هـذه الصفـات المعقولة تتطابق وجوهر الأشياء وحقيقتها .

هيلاس : صدقنى يا فيلونـوس انـك لا تميز إلا بين صـورك أنت تحسن ، فهذا اللون الأصفر وهذه الصفات التى تدركها فى الذهب هل قائمة فيه حقيقـة؟ كـلا انهـا صفـات نعرفهـا بحواسـنا لهـا وجـود مطلـق فـى الطبيعـة ، وإذا زعمت أنك تستطيع التمييز بين الطبيعة الحقيقية للأشياء اعتمادا علـى مـا يبدو منها فى عقلك فإن موقفك فى هذا سيكون شـبيها بموقف من يقـارن بيـن رجـلان ويزعـم أنهـم متميزان اعتمـادا علـى أن أسـاس ملابسـهما مختلفـة .

## التعليق

هنـا يتطـور فكـر هيـلاس فيعتقد أن الأشـياء الموجـودة فـى الطبيعـة تختلـف باختلاف الصور العقلية التى نكونها عنها وإن كان لها طبيعة مدركة مطلقا ، نحن نعتقد أن الذهب أصفر صفـة سـائدة فـى الطبيعـة ، ولكـن هـذا فـى رأى هيـلاس كالملبس الذى نلبسه ، أو الذى يلبسه الإنسان إذا تجرد منه ظهرت حقيقته أو ظهر لنا أى شيئ آخر .

-------

راجع المحاورات الثلاث بين هيلاس وفلينوس لباركلى ، ترجمة الدكتور يحيى هويدى ، القاهرة ١٩٧٦ .

**نتائج البحث:**

**أولاً**: يمثل موقف باركلى موقفا مبدئياً فى إنكار الوجود المستقل للأشياء فى الطبيعة ويجعل وجودها قائما فى عقل يدركها.

**ثانياً**: يرجع باركلى جميع الموضوعات الى أفكار، فالعالم فى هذه الفلسفة مجموعة من الافكار أو الصور العقلية، وكل فكرة عنده لها ناحيتان متكاملتان لا يصح الفصل بينهما فالفكرة من ناحية ذاتية، وأنا عندما أدرك شيئ فإنى أريد وجوده فى الوقت نفسه.

ثالثاً: عندما يحيل باركلى العالم إلى مجموعات من الافكار المترابطة فيما بينها فإنه يجعل منها افكارا لا متناهية العدد وعلامات يدل بعضها علي بعض، وهى لا تنفصل بل تترابط وهو موقف اشبه بموقف (جون لوك) فى كتابه بحث فى الفهم الانسانى الذى قال ان الافكار علامات على الاشياء.

**رابعاً**: يشير باركلى فى المحاورة الثالثة إلى ما يعرف عنده باللمحة العقلية notion والتى من خلالها يتم الادراك العقلي للأشياء فى شكل حدس عقلى.

**خامساً**: تأتى محاورات باركلى بحثا فى حقيقة المعرفة وروحانية النفس، وفى البرهنة على وجود الله كما تهاجم الشكاك والملاحدة.

**سادساً**: يصر باركلى على أن ما ندركه من الأشياء لا يعدو الصفات الظاهرة لها، وأن ما كمن فى الطبيعة خصائصها الحقيقية الغير معروفة لنا - ان الاشياء الموجودة في الطبيعة تختلف باختلاف الصور العقلية التى نكونها عنها، وإن كان لها طبيعة مدركة مطلقاً. فالصفات الظاهرة من المادة اشبه بالملبس الذي يلبسه الانسان إذا تجرد منه ظهرت حقيقته أو ظهر لنا شئ آخر.

**سابعاً**: نقطة البدء فى تفكير باركلى هى الوجود الالهى الذى يستند إليه كل وجود، فالعقل الالهى عقل مطلق محيط يحيط بكل عقل مدرك وبأى عقل إنسانى فإذا غاب العقل الانسانى فليس معنى ذلك ان الاشياء ليس لها وجود واقعى فسيظل الحصان فى الحظيرة والكتب فى حجرة الدراسة والشجرة قائمة فى

البستان حتى لو لم يكن هناك عقل يدركها لأن العقل الالهى مطلق ومحيط بكل شئ ولا بد أنه أدرك الاشياء لأنه خالقها. فإذا كان العقل الالهى موجود، وإذا كان محيط بكل العقول، فإن ما لا تدركه العقول البشرية مدرك بواسطة العقل الالهى ووجوده دليل قاطع على أن الاشياء لها وجود واقعى مستقل عن أى عقل مدرك الا العقل الالهى الذى يعد دليلاً على الوجود وليس الوجود دليلاً عليه.

**ثامناً** : لا يستطيع باركلى أن يقول بإنكار الوجود الواقعى للأشياء مهما كان ما نراه أو نحسه او نسمعه فى الطبيعة فإن وجود الاشياء يظل مصونا ويظل واقعا ويظل حقيقيا.. كما لم يرد باركلى أبداً الغاء الوجود المادي للأشياء كما فهم بعض معاصريه وانما أوقف إدراك الوجود المادى على عقل مدرك؛ فهناك فرق بين ان يلغى الوجود المادي للأشياء وان يوقفها على إدراك مدرك لها حتى لو كان العقل الالهى.

وبصفة عامة تبقى فلسفة باركلى إيمانية صوفية تؤمن بالادراك الحدسى وبوجود الله باعتباره عالما وخالقا ومبدعاً.

ومن هنا كان القول الذى جاء على لسان فيلونوس فى المحاورة الثانية: «أليس الفارق واضحاً بين ان اقول ان هناك الها قادرا على ادراك جميع الاشياء وبين ان اقول: إن الاشياء المحسوسة لها وجود حقيقى، وإذا كانت كذلك فلا بد ان تكون مدركة بواسطة عقل لامتناه.

## مراجع البحث

### أولاً : المراجع العربية

(١) ابراهيم ياسين (الدكتور)، مدخل إلى الفلسفة العامة، دار بلال للطباعة والنشر بالمنصورة، طبعة٢٠٠٢م.

(٢) باركلى (جورج)، المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة الدكتور يحيي هويدى، طبع دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٦م.

(٣) يحيى هويدى (الدكتور)، مقدمة فى الفلسفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١م.

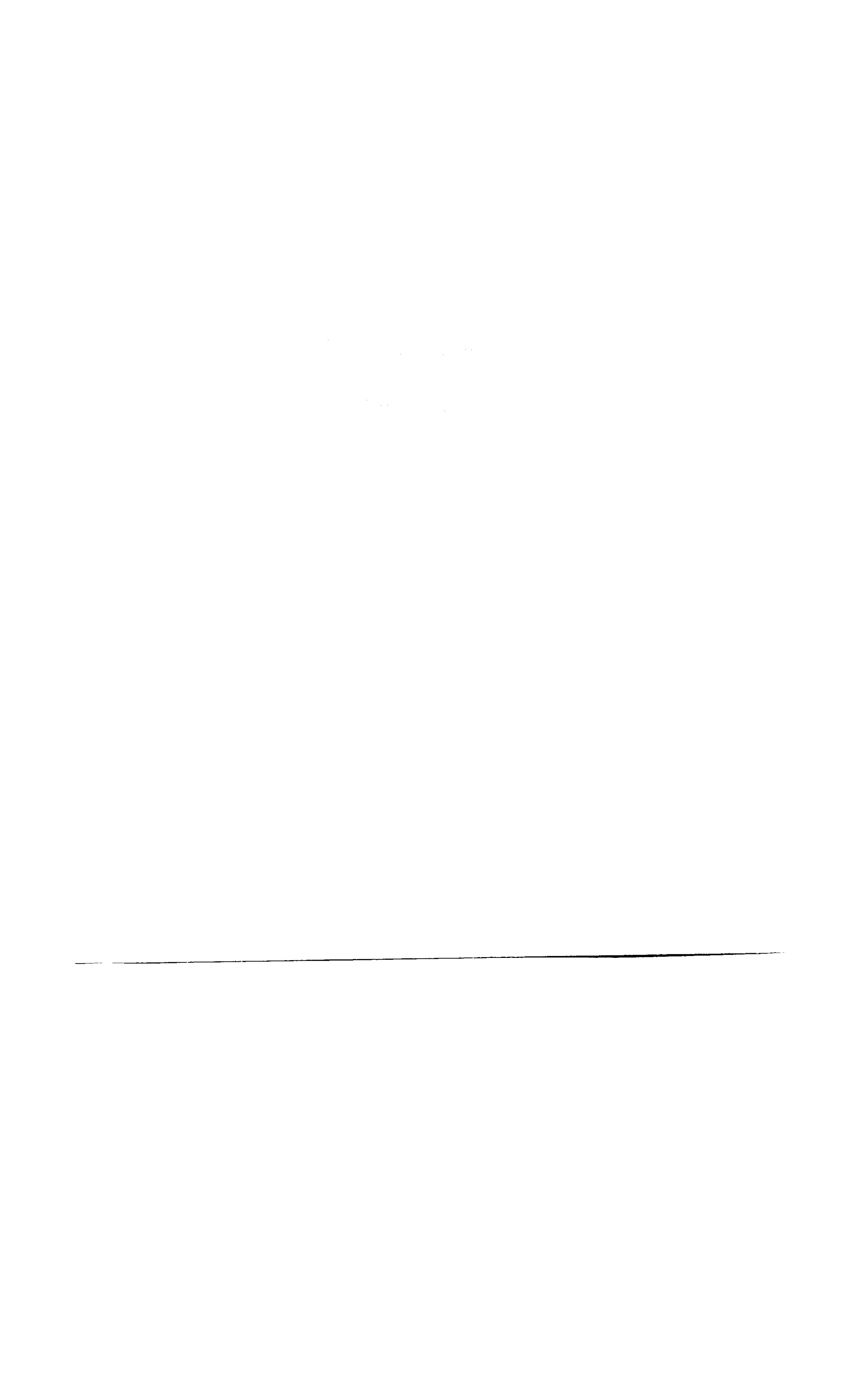
(٤) يحيى هويدى ،الدكتور)، مدخل إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨م.

### ثانياً : المراجع الانجليزية:

(5) I.C. Tipton; The philosophy of Immaterialism, London, 1948.

(6) Richard H. Popkin, Avrum, stroll, philosophy Made Simple, Heinemann, London, 1969.

# قائمة المصادر
# والفهرس



## قائمـة المصـادر

### أولا : المراجع العربية

١- إبراهيم ياسين ( الدكتور )، مشكلات فى التصوف الفلسفى والفلسفة الروحية فى الإسلام، المنصورة، ١٩٨٩م.

٢- بدوى "عبد الرحمن"، الدكتور، النفس عند أرسطو طاليس ، مكتبـة النهضـة، القاهرة، ١٣٠١هـ.

٣- جون ماكورى، الوجودية ترجمة الدكتور إمام عبد الفتاح إمـام، دار الثقافـة، القاهرة، ١٩٨٦م.

٤- زكريـا إبراهيـم ( الدكتـور )، دراسـات فـى الفلسـفة المعـاصرة، دار مصـر، القاهرة، بدون تاريخ.

٥- على سامى النشار (الدكتور)، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.

٦- محمـد مهـران (الدكتـور)، فلسـفة برترانـد رسـل، دار المعـارف، القـاهرة، ١٩٨٦م.

٧- محمد عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند إبن سينا، القاهرة، ١٩٨٠م.

٨- محمد عاطف العراقى (الدكتور)، مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى، الكتاب التذكارى دراسات فلسفية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.

٩- محمد بن إسحاق القونوى، الفكـوك، نسـخة خطيـة رقـم ٣٤٣، تصـوف دار الكتب المصرية.

١٠- محمد بن إسحاق القونوى، النصوص فى تحقيق الطور المصوص بتحقيق ودراسة وتعليق الدكتور إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مركز تحقيق التراث والمخطوطات، جامعة المنصورة ، ١٩٨٩م.

١١- محمد بن إسحاق القونوى، مفتاح الغيب ، نسخة خطية رقم ٢٢٧٣، تصوف، دار الكتب المصرية.

١٢- يحيى هويدى (الدكتور)، الفلسفة الحديثة والعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٣- يحيى هويدى (الدكتور)، الترجمة العربية للمحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، دارالثقافة ، القاهرة، ١٩٧٦م.

١٤- هنرى أبو خاطر، فى الحتمية والحرية والجبرية، بيروت، ١٩٨١م.

١٥- وولتر ستيس ، الزمان والأزل ، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، بيروت، ١٩٦٧م.

١٦) ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، طبع دار الأندلس، بيروت ١٩٨٣ م

١٧ )إبراهيم إبراهيم محمد ياسين (الدكتور )، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص لصدر الدين القونوى، صادر عن مركز تحقيق التراث بجامعة المنصورة ١٩٨٩م

١٨ )التفتازانى : الدكتور أبو الوفا؛ ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبانى بيروت ١٩٧٣م

١٩ )إخوان الصفا وخلان الوفا، الرسائل الجامعة بيروت ١٩٥٧

٢٠ )الجيلى عبد الكريم، الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل طبع مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٧٠م

٢١ )الجيلى ؛عبد الكريم؛ مراتب الوجود وإبتداء حقيقة كل موجود، نسخة خطية بدار الكتب الظاهرية بدمشق، برقم ٥٨٩٥٠ تصوف

٢٢ )روجية جارودى، نظرات حول الإنسان، ترجمة الدكتور يحى هويدى المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٣م

٢٣ )زكريا إبراهيم ؛الدكتور؛ دراسات فى الفلسفة الزركلى قاموس الأعلام طبعةبيروت ،١٩٦٠م

٢٤ )المعاصرة، نشر مكتبة مصر، بدون تاريخ

٢٥ ) سعاد الحكيم (الدكتوراه، المعجم الصوفى، بيروت،١٩٨١م

٢٦ ) عبد الرحمن بدوى ؛الدكتور؛ الإنسان الكامل فى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ،١٩٥٠م

٢٧ ) عبد الرحمن بدوى ؛الدكتور؛ رسائل عبد الحق بن سبعين، الهيئة العامة للكتاب ،١٩٧٣م

٢٨ ) عبد الرحمن الجامى، نفحات الأنس، مخطوطة فارسية، رقم ٢٢٣ تاريخ، دار الكتب المصرية

٢٩ ) صدر الدين القونوى، مفتاح الغيب، نسخة خطية رقم ٢٧٢ م تصوف بدار الكتب المصرية

٣٠ ) صدر الدين القونوى الرسالة الهادية، نسخة خطية رقم ١٣١٨ م تصوف دار الكتب المصرية طلعت .

(٣١) صدر الدين القونوى، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣ م تصوف بدار الكتب المصرية

(٣٢) صدر الدين القونوى، النصوص فى تحقيق الطور المخصوص، نسخه خطيه رقم ٢٨٤ تصوف، دار الكتب المصريه (طلعت)

(١٨) القاشانى، إصطلاحات الصوفية، الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٨١ م

(٣٤) كولن ولسون، فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، مسلسلة عالم المعرفة، العدد ١٥٩ الكويت ومطابع دار الشروق بالقاهرة ١٩٩٢ م .

(٣٥) محمد فريد حجاب (الدكتور)، الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢ م

(٣٦) محيى الدين بن عربى، الفتوحات المكية، بتحقيق الدكتور عثمان يحيى الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لكتاب القاهرة ١٩٧٤ م

(٣٧) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، بيروت ١٩٦٧م

ثانيا : المراجع الأجنبية .

1 - A. Affifi , The Mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul (Arabi) .

2 - Christamas Humphery, Exploring Buddism, London, 1974.

3- Evelyn Underhill, A study in the nature and developmend of man's spritual Conscioness, London, 1949.

4- I. C. Tipton; The philosophy of Immaterialism, Berkeley, published by Methuen & Co., London, 1974.

5 - Jacob Needleman, A sense of Cosmos, London Arkana Edition, 1988.

6- John White, whate is Enligtenment, the unitive life, united kingdom, 1939.

22 - Stace; Walter, Mysticism and philosophy, London, 1963.

8- T. Suzuki, zen Buddhim, Selcted Writing D,T. Suzuki, By William Barret, New York, 1950.

9- William James, The varieties of Riligious Expeoiense, London, 1901.

(23) A. Affifi, The Mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul (Arobi).

11- Christamas Humphery, Exploring Buddism, London, 1974.

12- Evelyn Underhill, A study in the nature and development of man's spritual Conscioness, London, 1949.

13- Jacob Needleman, A senseof Cosmos, London Arkana Edition, 1988.

14- John White, whate is Enligtenment, the unitive life, united kingdom, 1939.

15- Stace; Walter, Mysticism and philosophy, London, 1963.

16- T. Suzuki, zen Buddhim, Selcted Writing D,T. Suzuki, By William Barret, New York, 1950

17- William James, The varieties of Riligious Expeoience, London, 1901.

# الفهـرس

## الفهـــرس

## الفهـرس

## الفهـرس

## الفهرس

رقم الإيداع بدار الكتب القومية
١٦٢٥٥ / ٢٠٠٤

الترقيم الدولى
977 - 5186 - 29 - 3